Phl. 1186. a.

8° Ph. Un. Krug
295

<36605082200011

<36605082200011

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Un. 295.

Philos. Noviss. 2429.

R

Fundamentalphilosophie.

Von

Wilhelm Traugott Krug.

Δος μοι που στω.

Züllichau und Freystadt,

in der Darnmannschen Buchhandlung.

1803.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Keine Wissenschaft ist so mannichfaltiger Formen fähig, als die Philosophie. Unter wie vielen Gestalten zeigte sie sich schon bey ihren ersten Pflegern, den Griechen! Und wie hat sie sich in den neuern und neuesten Zeiten nach und nach umgewandelt! Selbst nach Erscheinung der Kantischen Kritiken, wodurch diese Wissenschaft von Grund aus reformirt werden und vermittelst dieser Reform eine vest bestimmte und für alle Zeiten gültige Form gewinnen sollte, sind so viele sogenannte neue Philosophien entstanden, daſs jene

Kritiken fast mehr das Signal zu einer Revoluzion in der Philosophie gegeben als eine gründliche Reformazion derselben bewerkstelligt zu haben scheinen.

Manche haben diefs der Philosophie zu einem besondern Vorwurfe gemacht und gemeynt, diese angebliche Königin der Wissenschaften sey nichts als ein leeres Phantom, ein Irrlicht, welchem nachzugehen sich nicht der Mühe verlohne, weil man es doch nie erhasche, sondern Gefahr laufe, am Ende in faulen Sümpfen stecken zu bleiben; höchstens sey sie ein Spielball für müfsige Köpfe, welche sich der Spekulazion hingegeben haben, um nur die lange Weile zu vertreiben, mit dem sich aber ein Gelehrter, der reellere Wissenschaften betreibe, oder ein Geschäftsmann, der die Wissenschaften nur für den praktischen Gebrauch erlerne, nicht befassen dürfe.

Allein zu geschweigen, daſs bey der rastlosen Thätigkeit des menschlichen Geistes in Bearbeitung der mannichfaltigen Felder der Erkenntniſs und bey den dadurch herbeygeführten Entdeckungen und Erfindungen alle Wissenschaften nach und nach ihre Gestalt verändern, mithin jener Vorwurf nicht der Philosophie ausschliessend gemacht werden kann, so beweist gerade die groſse Mannichfaltigkeit der Formen, deren die Philosophie freylich mehr als jede andre fähig ist, daſs diese Wissenschaft auch mehr als jede andre an der vielseitigen Bildung unsers Geschlechts Theil habe, daſs sie das edelste Produkt des sich nach allen Richtungen ausbreitenden menschlichen Geistes und der würdigste Gegenstand des angestrengtesten Nachdenkens für jeden sey, der nicht sein ganzes Leben dem Erwerbe oder Genusse oder einer gemeinen Brauchbarkeit

für die beliebigen Zwecke Andrer gewidmet hat, sondern dem es um Veredlung seines ganzen Wesens, um harmonische Ausbildung aller seiner Anlagen, um Erringung eines selbständigen Werthes und um Beförderung der Wahrheit und Sittlichkeit in der groſsen Gesellschaft der Menschen überhaupt zu thun ist. Auch werden die Verächter derselben, die zwar auf Kenntniſs und Bildung Ansprüche machen, aber — ohne je über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit gründlich nachgedacht (oder, was eben so viel heiſst, philosophirt) zu haben — dennoch über jene Angelegenheiten mit dem gemeinen Menschenverstande und nach bloſsen Gefühlen absprechen wollen, dafür sehr empfindlich bestraft, indem ihre Urtheile oft so einseitig und so verkehrt sind, daſs sie sich selbst in die handgreiflichsten Widersprüche ver-

wickeln und, wenn nach vernünftigen Urtheilsgründen gefragt wird, in die lächerlichste Verlegenheit gerathen.

Es giebt aber, wie verschieden auch die Individuen, welche sich mit Philosophie beschäftigen, philosophiren mögen, eigentlich nur Eine Philosophie und kann nur Eine geben, weil es nur Eine Wahrheit und Eine Gutheit geben kann. Alle sogenannte Philosophieen oder Systeme der Philosophie, die in ältern und neuern Zeiten nach und nach zum Vorschein kamen, sind nur verschiedne Wege, welche die philosophirenden Individuen betraten, um sich jener Einen Philosophie zu nähern und sie wo möglich in ihren Werken darzustellen. So lange es nun nicht von Allen, die hierüber ein Urtheil haben, anerkannt ist, daſs dieser oder jener die Eine Philosophie würklich erreicht und dargestellt habe — und es dürfte wohl

wegen mancherley objektiver und subjektiver Ursachen so leicht nicht zu einer solchen allgemeinen Anerkenntniſs kommen — so lange muſs es jedem, der sich dazu berufen fühlt, frey stehen, einen neuen Versuch zu wagen, sich selbst ein System zu schaffen und es dem philosophirenden Publikum zur Prüfung vorzulegen. Ist es auch nicht die Eine Philosophie selbst, so gewinnt doch dadurch die philosophirende Vernunft vielleicht einen bedeutenden Vorschritt zu derselben, so zeigt sich doch dadurch dieselbe vielleicht von einer neuen interessanten Seite. Und selbst im schlimmsten Falle, wenn der Versuch, wie viele andre, gänzlich verunglückt wäre, hätte man doch wenigstens einen neuen Irrweg kennen gelernt, den niemand in der Folge wieder zu betreten brauchte.

So gerecht nun auch das Miſstrauen des Publikums gegen philosophische Systeme,

die sich als neu und zugleich als allgemeingültig (d. h. als wahr, denn nur das Wahre ist allgemeingültig, wenn auch nicht immer allgemeingeltend) ankündigen, seyn mag, da so viele mifslungene Versuche der Art gemacht worden sind: so ist doch die Klage, dafs durch Vervielfältigung der philosophischen Systeme das Studium der Philosophie erschwert und die Philosophie selbst für das Leben unbrauchbar werde, geradezu von der Hand zu weisen. Denn die Philosophie soll nicht eine Wissenschaft seyn, die man historisch erlernen und mit träger Gemächlichkeit als ein bequemes Werkzeug zur Befriedigung gewisser Bedürfnisse oder einer eiteln Neubegierde brauchen könne. Sie soll vielmehr das eigenste Produkt des angestrengtesten Forschens eines jeden denkenden Kopfes seyn und in das wissenschaftliche Studium überhaupt Geist, Leben

und Regsamkeit bringen. Denn sie ist die Wissenschaft des Wissens selbst. Wessen Talent oder Beruf es also nicht gestattet, sich in jene tiefen Untersuchungen einzulassen, welche auf dem Gebiete dieser Wissenschaft angestellt werden müssen, wenn sie gedeihen soll, der thut freylich wohl, wenn er sich auch würklich nicht darauf einläſst. Nur muſs er sich dann auch kein Urtheil über den Werth oder Unwerth derselben anmaaſsen, noch weniger aber die Freyheit derer, welche sich darauf einzulassen geneigt sind, beschränken wollen. Denn eben dadurch wird es unmöglich gemacht, daſs die menschliche Erkenntniſs überhaupt und das praktische Leben insonderheit von der Philosophie reellen Gewinn ziehe, weil dieſs nur vermittelst der freyesten und vielseitigsten Ausbildung dieser Wissenschaft geschehen kann.

Auf der andern Seite werden aber auch diejenigen, welche mit dergleichen Versuchen im gelehrten Publikum hervortreten, dabey mit derjenigen Achtung verfahren müssen, die sie diesem Publikum und besonders ihren Mitarbeitern an derselben Wissenschaft schuldig sind. Das Fehltreten auf dem schlüpfrigen Wege der Spekulazion ist so leicht möglich, daſs derjenige, welcher mit der Miene der Untrüglichkeit auftritt und jeden Gegner seiner Behauptungen zu Boden werfen oder lieber gar vernichten möchte, sich nur lächerlich und seinen Eifer für das Wahre und Gute, dessen Beförderung ihm vorgeblich so sehr am Herzen liegt, verdächtig macht. Es giebt unstreitig eine verstellte Bescheidenheit und Humanität, die der Verbreitung des Wahren und Guten mehr hinderlich als förderlich und eben darum des geraden und offenen Mannes unwürdig ist.

Wer durch das gewissenhafteste Nachdenken über das Wahre und Gute zu einer vesten Überzeugung gelangt ist, der darf diese auch mit Freymüthigkeit bekennen und sagen: Ich glaube gefunden zu haben, was Andre bisher vergeblich suchten. Aber er kann diefs auch sagen, ohne mit Arroganz jedem fremden Verdienste Hohn zu sprechen und die Achtung zu verletzen, die er andern Schriftstellern auch als Menschen schuldig ist *).

*) Ich kann mich nicht enthalten, hier an die goldnen Worte zu erinnern, welche der ehrliche Wandsbecker Bothe bey Gelegenheit des mit so vieler Bitterkeit geführten Streites über den Lessingschen Spinozism aussprach. Es heifst nämlich in der Schrift: *Zwey Rezensionen in Sachen der Herren* Lessing, M. Mendelssohn *und* Jakobi (Hamburg 1786. 8.) gleich zu Anfange: „Die philosophischen Systeme, die von ihren „Verfassern für andre erfunden und als Feigen„blätter oder des Zanks und der Schau wegen

Der Verfasser gegenwärtiger Schrift hat darin ebenfalls ein neues System der Philosophie aufgestellt d. h. einen neuen Versuch gemacht, der Einen Philosophie, welche die ächte ist, sich möglichst anzunähern und sie durch Worte darzustellen. Wahrheit in der Sache und Deutlichkeit im Ausdrucke sind bey dieser Darstellung sein einziges Augenmerk gewesen. Er wollte

„aufgestellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich gar nicht an. Die Philosophen aber, „die nach Licht und Wahrheit forschten für eignes Bedürfniſs und um sich den Stein der Unwahrheit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, gehen andre Menschen eigentlich und sehr „nahe an. Auch wo sie irrten und verunglückten, irrten und verunglückten sie auf dem Bette der Ehren. Denn „wenn du den Trieb zur Wahrheit und „zum Guten im Menschen nicht ehren „willst, was hat er denn noch, das du „ehren mögest?“

nicht durch paradoxe Neuheit und, den Schein des Tiefsinns affektirende, Dunkelheit den Ruhm einer zweydeutigen Originalität erringen, sondern unbekümmert, ob das, was er fand, schon sonst jemand entdeckt habe und ob es so oder anders schon ehedem gesagt worden, nur das Wahre mit Gewiſsheit erkennen und das Erkannte so darstellen, daſs es auch von jedem im methodischen Denken Geübten und mit dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie Bekannten verstanden würde. Daher ist oft ein langes Nachdenken bloſs darauf verwandt worden, die passendsten Worte und zweckmäſsigsten Formeln zu finden, durch welche dem Leser die Gedanken und Überzeugungen des Verfassers mit möglichster Klarheit vorgehalten werden könnten. Freylich ist dadurch der Vortheil verloren gegangen, daſs der Leser hinter dem mystischen Dunkel des Aus-

drucks mehr ahnet als sieht, dem Verfasser, wo dieser etwa gefehlt hat, nicht so leicht auf die Spur kommen kann, und, wenn er ihn dennoch darauf ertappt, dieser über unendliche Mifsverständnisse klagen und in der beliebigen Deutung seiner Worte noch einige Ausflüchte suchen kann. Man wollte aber lieber diesen armseeligen Vortheil freywillig aufgeben, als würkliche Mifsverständnisse veranlassen. Denn derjenige Schriftsteller, der nicht mit aller möglichen Sorgfalt darauf hinarbeitet, verstanden zu werden, verletzt eben dadurch die Achtung gegen das Publikum und verdient auch nicht gelesen zu werden. Wenigstens hat er kein Recht zu klagen, wenn er dann vernachlässigt oder falsch beurtheilt wird. Auch wollte der Verfasser nicht, dafs der Leser diefs Buch erst ein Dutzend mal durchzulesen genöthigt seyn sollte, ehe ihm ein Licht

darüber aufginge, oder daſs ein durch diese mühseelige Lektüre endlich eingeweihter Leser sich über das Buch hermachen und es für Andre exzerpiren und kommentiren möchte, um auch ihnen ein Licht anzuzünden. Es giebt der lesenswerthen Bücher so viele, daſs es viel Eigendünkel verräth, wenn man Andern zumuthet, über seinem Buche ewig zu brüten, und das leidige Exzerpiren und Kommentiren hat in unsrer philosophischen Literatur so über Hand genommen, daſs jeder philosophische Schriftsteller lieber dagegen protestiren, als dazu auffodern sollte *).

Ob

*) Hr. Bouterweck sagt in der Vorrede zu seiner Apodiktik (S. 21.): „Vielleicht findet „einmal ein denkender Kopf die Arbeit nicht „unter seiner Würde, auch dieses System" — die Apodiktik — „wie so viele andre in einem „klaren

Ob nun das von dem Verfasser aufgestellte System wahr sey und wiefern es das Prädikat eines neuen verdiene, mögen die Leser selbst beurtheilen. Die Grundzüge desselben hat der Verfasser

„klaren Auszuge darzustellen. Der Verfasser „möchte dazu wohl weniger als jeder Andre fä„hig seyn." Wir geben daher den philosophischen Schriftstellern, welche sich etwa unterwinden möchten, nach Erscheinung der Apodiktik noch ein anderweites System aufzustellen, den wohlmeynenden Rath, statt dessen lieber jenes System zu exzerpiren und dadurch dem eingestandenen Unvermögen des Verfassers zu Hülfe zu kommen, um hernach dafür in den Göttinger gelehrten Anzeigen als denkende Köpfe gepriesen zu werden. Aufserdem wird man sie vom apodiktischen Dreyfufse herab kurz weg mit dem Bescheide abweisen, dafs alles, was sie in ihren Systemen vorgebracht hätten, schon längst in der Apodiktik entweder aufgestellt oder abgethan sey. Und das V. R. W.

bereits in zwey andern Schriften dargelegt. (Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie — und — Über die Methoden des Philosophirens und die Systeme der Philosophie.) Diese Schriften haben, wie bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie und dem in literarischen Streitigkeiten herrschenden Tone leicht vorauszusehen war, in einigen gelehrten Blättern und Zeitschriften mancherley sonderbare Urtheile erfahren. Man hat sie (vornehmlich das Organon; denn über die zweyte Schrift sind dem Verfasser bis jetzt nur zwey öffentliche Beurtheilungen bekannt worden) zum Theil mit vornehmer Miene zum Theil mit Spott abgefertigt, und sich kaum die Mühe genommen, den Hauptinhalt derselben vollständig anzuzeigen und den allerwesentlichsten Punkt, worauf es bey diesem Systeme

ankommt (die transzendentale Synthesis des Seyns und des Wissens oder die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen im Bewufstseyn) herauszuheben, sondern sich begnügt, über einzelne Sätze einzelne Gegenbemerkungen zu machen. Der Verfasser glaubt aber, mit vollem Rechte gegen ein solches Verfahren protestiren zu dürfen. Es ist Pflicht und Schuldigkeit eines jeden Rezensenten, der sein übernommenes Richteramt mit Gewissenhaftigkeit verwalten will, vor allen Dingen die Akten zum Spruche gehörig zu instruiren, mithin ohne alle Parteynahme und Einmischung fremdartiger Dinge den Hauptinhalt eines literarischen Produktes, welches eine Wissenschaft auf eine neue Art zu bearbeiten vorgiebt, darzulegen und vorzüglich dasjenige, was in

Ansehung des neuen Systems oder der neuen Methode wesentlich ist, zu bemerken, damit die Leser der Rezension, welche das Buch noch nicht selbst gelesen haben, den Geist der Schrift kennen lernen und in Stand gesetzt werden, ein eignes Urtheil zu fällen, so weit diefs nach einer fremden Relazion möglich ist. Hinterher mag auch der Rezensent sein Urtheil aussprechen. Er lobe oder tadle, mit oder ohne Grund; das ist alles gleich viel, wenn er nur seinem Publikum hinlängliche Daten zum eignen Urtheile gegeben hat. Werden aber aus einem systematischen Werke nur einzelne Behauptungen herausgehoben und dagegen einzelne Bemerkungen hingeworfen, so bekommt durch eine solche Rezension (die man kursorisch nennen könnte, weil sie gleichsam nur im Durchfluge des zu rezensirenden

Buchs gemacht wird, da hingegen eine statarische Rezension ein gründliches Studium desselben, mithin freylich weit mehr Zeit und Mühe fodert, als die Rezensionsfabriken durch ihr armseeliges Honorar vergüten können) e. bekommt — sag' ich — durch eine solche kursorische Rezension kein Mensch in der Welt eine Idee vom Ganzen und dem darin herrschenden Geiste, sondern er hat nur einzelne Bruchstücke, von welchen der Schluſs auf das Ganze sehr unsicher ist. Denn es kann der Verfasser einer Schrift in einzelnen Behauptungen gefehlt oder sich falsch ausgedrückt, und im Ganzen dennoch Recht haben. Was aber die vornehme Miene anlangt, mit welcher manche Rezensenten auftreten und auch gegen das Organon aufgetreten sind, so sollten

diese Herren doch bedenken, daſs jene Miene Niemanden weniger ansteht, als einem Ungenannten, da hinter dem Schilde der Anonymität sich Unwissenheit und Bosheit so leicht verbergen und dann dieselbe Miene annehmen können. Wenn aber auch sonst ehrwürdige Namen hinter diesem Schilde verborgen wären, so kann doch ein vernünftiger Leser in wissenschaftlichen Untersuchungen nicht Namen, sondern nur Gründe respektiren. Daher wird jeder Rezensent, wenn er sich selbst auch noch so groſs und wichtig auf seinem kritischen Stuhle vorkommen möchte, dennoch wohl thun, wenn er sich dieſs nicht merken läſst, sondern seine vermeynte Superiorität über den Schriftsteller lieber durch den Gehalt der Rezension beurkundet. Was endlich

den Spott betrifft, zu welchem manche Beurtheiler in Ermangelung der Gründe ihre Zuflucht nehmen, so kann derselbe in wissenschaftlicher Hinsicht zu gar nichts führen. Ist er witzig und fein, so lacht man wohl darüber; aber der Bespöttelte kann ruhig selbst mitlachen; denn er darf der gewissen Zuversicht seyn, daſs dieser Spott der Wahrheit keinen Abbruch thun werde; und an seine Persönlichkeit soll er, wenn es ihm einzig um Erkenntniſs der Wahrheit zu thun ist, nicht weiter denken. Ist aber der Spott plump und fade, so kann nur den Spötter Belachung, oder vielmehr Verachtung treffen; und die Wahrheit leidet so wenig dabey, als die Persönlichkeit des Schriftstellers. Indessen wäre es wohl überhaupt noch eine der gründlichen

Prüfung nicht unwürdige Frage, ob und wiefern in wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit Ernst und Würde des Wahrheitsforschers angestellt werden sollen, Spott oder Witz überhaupt zulässig sey oder nicht. So viel ist wenigstens gewifs, dafs dadurch nichts entschieden wird *).

*) In einer gewissen Literaturzeitung wandte der Rezensent des Organon's einen bekannten Ausspruch Lessing's auf dieses Buch an, indem er sagte, das Wahre in demselben sey nicht neu und das Neue nicht wahr. Wie sehr möchte aber der gute Lessing sowohl als der sich ihm zur Seite stellende Rezensent (*si parva licet componere magnis*) in Verlegenheit kommen, wenn sie bestimmen sollten, was denn eigentlich in der Philosophie wahr und neu sey. Das Wahre ist oft gerade das Älteste, nur dafs es nicht immer deutlich gedacht und ausgesprochen, sondern nur dunkel gefühlt und

Der Verfasser übergiebt demnach jetzt sein System in einer neuen und voll-

angedeutet worden ist. Daher liegen auch die Keime fast aller neuen philosophischen Systeme schon in den älteren verborgen, und die Erfinder jener hatten nur das Verdienst der Entwickelung und Ausbildung. Und wenn man nun noch überdieſs in vielen dieser neuen Systeme dasjenige, was durch die Einkleidung und Darstellung (insonderheit durch neue technische Wörter und Formeln) bloſs den Schein der Neuheit bekommen hat, abziehen wollte, wie viel würde ihnen wohl übrig bleiben, was mit allgemeiner Beystimmung wahr und neu zugleich genannt werden könnte? Man sieht also hieraus, daſs jenes Urtheil Lessing's und des ihm nachsprechenden Rezensenten mehr witzig als gründlich, und eigentlich damit so viel als nichts gesagt sey. — In einer andern sogenannten kritischen (eigentlich kynischen) Zeitschrift wird sehr sinnreich auf den Namen des Verfassers des Organon's angespielt und gesagt, dasselbe sey ein Krug, worin Kantisches

kommneren Gestalt dem gelehrten und insonderheit dem philosophirenden Publikum. Man prüfe und beurtheile es, so streng man wolle; nur unbefangen und wissenschaftlich d. h. nach Gründen der Vernunft und ohne die Persönlichkeit (weder die eigne noch eine fremde) einzumischen. Übrigens muſs aber der Beurtheiler wohl bemerken, daſs dieses Buch nichts weiter als die Fundamentalphilosophie enthält, und daſs diese bloſs der erste Theil

abgestandnes Bier, Reinholdsches Wasser, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt u. s. w. zusammengemischt wären. In diesem Tone werden denn auch Andre theils verspottet, theils geradezu Dummköpfe, Narren u. s. w. genannt. Was mag nun wohl die Wissenschaft durch ein solches Sammelsurium von Bierbanks-Witz und Gassenbuben-Schimpf gewinnen sollen?

eines vollständigen Systems der Philosophie ist, daſs mithin alle Untersuchungen, welche der Logik, Metaphysik, Ästhetik u. s. w. eigenthümlich angehören, von der Fundamentalphilosophie ausgeschlossen und in dieser bloſs die Prinzipien für jene Untersuchungen aufgestellt werden muſsten. Die Bearbeitung der übrigen philosophischen Wissenschaften nach den hier aufgestellten Grundsätzen bleibt also der Zukunft vorbehalten und hangt von Umständen ab, die der Verfasser nicht verbürgen kann. Er hat daher vor der Hand nichts weiter als diese Fundamentalphilosophie geben wollen. Sie macht ein Ganzes für sich aus, das von jeder andern philosophischen Wissenschaft unabhängig, von dem aber jede andre abhängig ist. — Die Einleitung dazu wurde schon ander-

wärts ohne Namen des Verfassers abgedruckt; erscheint aber hier in einer veränderten Form, welches bloſs erinnert wird, um möglichen Miſsverständnissen vorzubeugen. Geschrieben zu Frankfurt an der Oder, den 9. März, 1803.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung Seite 3—34

Erster Theil.

Elementarlehre 37—246

Erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre 42—49

Zweyter Abschnitt.

Apodiktische Elementarlehre 50—246

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs 53—95

Zweytes Hauptstück.

Vom absoluten Gränzpunkte des Philosophirens 96—150

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs 151—223

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs 224—246

Zweyter Theil.

Methodenlehre . . . Seite 249 — 344

Erster Abschnitt.

Didaktische Methodenlehre 251 — 318

Erstes Hauptstück.

Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Überzeugung 252 — 302

Zweytes Hauptstück.

Von den Methoden des Philosophirens . . 303 — 318

Zweyter Abschnitt.

Architektonische Methodenlehre 319 — 344

Erstes Hauptstück.

Vom Begriffe der Philosophie 321 — 326

Zweytes Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie . . . 327 — 344

Anmerkung.

Der Verfasser hat wegen der Entfernung des Druckorts nur die ersten 14 Bogen revidiren können, in denselben aber keine bedeutenden Druckfehler gefunden, die den aufmerksamen Leser irreführen könnten und daher einer besondern Anzeige werth wären. Nur S. 185. von unten bittet man, statt *welcher* zu lesen *welches*, indem dieses Wort sich nicht auf *Gegenstand*, sondern auf *Streben* bezieht. Sollten in den übrigen Bogen sich noch erhebliche Druckfehler finden, so werden sie anderswo angezeigt werden.

Fundamentalphilosophie

oder

System

des

transzendentalen Synthetismes.

Spekulative Einschränkung der Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen sie allererst in dasjenige Verhältniſs, worin Vernunft überhaupt zweckmäſsig gebraucht werden kann; und eben dieses beweiset, daſs der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bey uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daſs diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

Immanuel Kant.

Einleitung.

Der menschliche Geist hat das ganze Gebiet seiner Erkenntnifs in mehre kleine Gebiete, Wissenschaften genannt, zerlegt, und die Philosophie soll auch eine von diesen Wissenschaften seyn. Wodurch unterscheidet sich nun die Wissenschaft, welche jenen Namen führt, von allen übrigen Wissenschaften? — Der Name selbst enthält, wie man leicht einsieht, kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal, auch wenn man auf dessen ursprüngliche Bedeutung zurückgehen wollte. Denn jene Weisheit, deren Liebe uns durch diesen Namen empfohlen wird, hatte ursprünglich einen so weiten Umfang, dafs alle menschliche Kunst und Wissenschaft sich unter dem Worte Philosophie befassen liefse.

Es darf aber doch nicht als gleichgültig oder willkürlich angesehen werden, was für einen Begriff man sich von der Philosophie bilde. Denn der Inhalt sowohl als der Umfang einer jeden Wissenschaft hangt von der Idee derselben ab, und diese Idee mufs jedem Urtheile über Gehalt und Werth eines jeden Werkes, welches das Ganze oder auch nur einen Theil der Wissenschaft betrifft, zur Richtschnur dienen. Man mufs sich also vorerst dieser

Idee zu bemächtigen suchen, ehe man sich der Bearbeitung einer Wissenschaft oder der Beurtheilung eines Werkes über dieselbe unterziehen kann.

Gleichwohl ist offenbar, dafs der richtige Begriff von der Philosophie d. h. derjenige, welcher von allen Philosophirenden als gültig anerkannt werden soll, erst in und durch die Philosophie selbst ausgemittelt werden kann. Denn woferne mir jener Begriff nicht schon anderweit gegeben ist — wer soll mir ihn aber geben, da die Philosophen über den Begriff ihrer Wissenschaft so wenig einig sind, als über das, was jeder nach seinem Begriffe in der Wissenschaft lehrt oder behauptet? — so mufs er, indem ich über die Philosophie selbst philosophire und so eine Wissenschaft von der Philosophie erzeuge, erst von mir und jedem, der mit mir philosophiren will, für uns gemeinschaftlich gefunden werden.

Indessen kann und soll in dieser Einleitung jener Begriff noch nicht genau bestimmt und vollständig entwickelt, sondern nur in so weit erörtert werden, als es anfangs möglich und nöthig ist, um den Leser mit dem Verfasser über Inhalt und Umfang der Philosophie überhaupt und der Fundamentalphilosophie insonderheit vorläufig zu verständigen und uns gleichsam auf dem Gebiete unsrer künftigen gemeinschaftlichen Nachforschungen zu orientiren. Jene genaue Bestimmung und vollständige Entwickelung aber wird den Beschlufs der Fundamentalphilosophie machen, indem der bestimmte und vollständige Be-

griff von der Philosophie überhaupt eben das letzte Resultat der Fundamentalphilosophie seyn mufs.

Die Philosophie soll also eine Wissenschaft (*scientia*, επιςημη) seyn; wir sollen in und durch sie etwas wissen und erkennen, was wir in und durch andre Wissenschaften nicht wissen und erkennen. Denn jede Wissenschaft als ein besondrer Theil der menschlichen Erkenntnifs setzt voraus erstlich Etwas, das erkannt werden soll (*objectum scientiae*), zweytens Etwas, das erkennen soll (*subjectum scientiae*). Jenes — das Objekt — ist so mannichfaltig, als die Wissenschaften selbst; dieses — das Subjekt — ist immer eines und ebendasselbe, nämlich das Gemüth oder der menschliche Geist überhaupt, der aber in verschiednen Menschen als individuellen erkennenden Subjekten auf verschiedne Art würksam seyn kann, indem er bald dieses bald jenes Objekt in Untersuchung zieht und so verschiedne Wissenschaften hervorbringt, oder dasselbe Objekt bald von dieser bald von jener Seite, bald mit mehr bald mit weniger Sehkraft und Beharrlichkeit betrachtet und so in derselben Wissenschaft verschiedne Behauptungen aufstellt und diese Behauptungen auf verschiedne Art einkleidet. Die Philosophie als Wissenschaft setzt also ebenfalls voraus ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt, durch welches, wiefern es ihr eigenthümlich ist, sie sich von andern Wissenschaften wesentlich unterscheidet und durch

dessen verschiedne Behandlungsart von den verschiednen philosophirenden Subjekten nicht eigentlich verschiedne Philosophieen, sondern nur verschiedne Formen der Philosophie, dem richtigen Begriffe oder der wahren Idee derselben mehr oder weniger angemessen, entstehen.

Jede Wissenschaft als Theil der menschlichen Erkenntnifs überhaupt besteht ferner aus mehren einzelnen Erkenntnissen, die sich aber alle auf den Gegenstand der Wissenschaft beziehen und insoferne gleichartig seyn müssen. Zugleich müssen sie mit und unter einander zu einem Ganzen der Erkenntnifs verbunden seyn, um in und durch diese Verbindung eine Wissenschaft zu bilden. Wissenschaft im objektiven Sinne ist also ein Inbegriff von gleichartigen und zusammenhangenden Erkenntnissen in Beziehung auf einen gewissen Gegenstand. Ein solches Ganze der Erkenntnifs heifst auch ein System. Wissenschaft im subjektiven Sinne aber ist die (mehr oder minder systematische) Erkenntnifs selbst, die jemand von jenem Gegenstande hat. Die Philosophie ist also — oder soll wenigstens seyn — ebenfalls ein System, und der Philosoph als solcher strebt — oder soll wenigstens streben — nach einer systematischen Erkenntnifs dessen, was Gegenstand seiner Wissenschaft ist.

Jede Wissenschaft kann auch als Gegenstand des Unterrichts d. h. des Lehrens und Lernens betrachtet werden und heifst insofern eine Lehre (*doctrina*, *disciplina*). Die einzelnen zur Wissenschaft

gehörigen Erkenntnisse müssen zu diesem Behuf in Worte gefaſst und als Sätze aufgestellt werden, welche ebendaher Lehrsätze (im allgemeinen Sinne des Worts) heiſsen. Durch diese Lehrsätze an und für sich betrachtet ist der Gehalt (*materia*), durch die Art und Weise ihrer Verbindung unter einander aber die Gestalt (*forma*) der Wissenschaft bestimmt; und diese Verbindung geschieht dadurch, daſs man die Lehrsätze der Wissenschaft auf einander als Grundsätze (*principia*) und als Folgesätze (*principiata*) bezieht, indem man diese aus jenen ableitet (*deducit*) d. h. diese durch jene als gültig erweist. Gäbe es Sätze, die einer solchen Ableitung weder fähig noch bedürftig wären, weil ihre Gültigkeit durch sich selbst einleuchtete, so müſsten dieselben als unmittelbar gewiſs angesehen und vorzugsweise oder schlechthin Grundsätze (*principia κατ᾽ ἐξοχὴν s. absoluta*) genannt werden; da hingegen alle Sätze, deren Gültigkeit erst durch einen andern Satz vermittelt werden könnte und müſste, nur mittelbar gewiſs, mithin an und für sich bloſs Folgesätze wären, ob sie gleich in Beziehung auf daraus anderweit abzuleitende Sätze auch Grundsätze (*principia relativa*) heiſsen möchten. Die Philosophie als Wissenschaft muſs also ebenfalls aus gewissen Lehrsätzen bestehen, welche als Grund- und Folgesätze zusammenhangen und vielleicht zuletzt auf einem oder mehren unmittelbar gewissen Sätzen, als obersten oder höchsten und letzten Prinzipien, beruhen.

Jede Wissenschaft ist ein freyes Erzeugnifs des menschlichen Geistes; denn sie kann nur dadurch entstehen, dafs Einer oder nach und nach Mehre ihre geistige Thätigkeit auf einen gewissen Gegenstand hinlenken und dadurch ein wohlgeordnetes Ganze gleichartiger Erkenntnisse hervorbringen. Eben so ist auch die Philosophie Niemanden ursprünglich gegeben oder angeboren. Der menschliche Geist mufs sie also aus sich selbst erzeugen, und diejenige geistige Thätigkeit, wodurch eben dieses geschieht, heifst das Philosophiren. Was ist nun das Philosophiren? — Es ist nichts anders als:

Ein Einkehren in sich selbst und ein Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und sich selbst zu verstehen, und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen.

Man kehrt nämlich in sich selbst ein, wenn man von dem, was man als nicht zu sich selbst gehörig und als nicht in sich selbst anzutreffend betrachten mufs, abstrahirt — das Aüfsere mit seinen Gedanken verläfst und in das Innere sich zurückzieht. Man merkt auf sich selbst auf, wenn man eben auf dieses Innere absichtlich reflektirt — sich selbst zum unmittelbaren Gegenstande seines Forschens und Suchens macht. Man erkennt sich selbst, wenn man sein ganzes Vermögen, thätig zu seyn, richtig zu schätzen weifs — die Gesetze, die Schranken und das Ziel seiner gesammten Thätigkeit kennt. Man versteht

sich selbst, wenn man im Stande ist, sich von allem, was man denkt und thut, eine vernünftige Rechenschaft zu geben — die Gründe seiner Überzeugungen und Handlungen bestimmt sich selbst darzulegen. Man hat endlich Frieden in und mit sich selbst, wenn man sich der durchgängigen Zusammenstimmung seiner Thätigkeit — der Beziehung derselben auf seine ganze Bestimmung bewufst ist. Abstrakzion und Reflexion ist also das erste, Selbsterkennung und Selbstverständigung das zweyte, Selbstbefriedigung das dritte Moment, worauf es beym Philosophiren ankommt. Das erste verhält sich zum zweyten und dritten, wie das Mittel zum Zwecke und zwar sowohl zum nächsten als zum entfernten (höchsten und letzten) Zwecke.

Wie macht man es aber, wenn man in sich selbst einkehren und auf sich selbst aufmerken will, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen? Ist jenes Einkehren und Aufmerken nicht vielmehr ein mystisches Beschauen seiner selbst und jenes Streben nach Selbsterkenntnifs nicht vielmehr ein aszetisches Prüfen seines moralischen Zustandes, als ein szientifisches Meditiren und Spekuliren? Und ist der Versuch, auf diesem Wege ein wissenschaftliches Studium seiner selbst einzuleiten, nicht ein ganz verkehrtes Unternehmen? — Wer sich selbst erkennen will, mufs doch wohl vor allen Dingen sein Vermögen zu erkennen überhaupt kennen lernen. Wodurch willst du diefs aber, nachdem du von allem Aüfseren abstrahirt hast und

bloſs auf das Innere reflektirst, kennen lernen, als eben durch dein bloſses Vermögen zu erkennen? Also das, was du noch nicht kennst, willst du eben durch das, was du noch nicht kennst, erkennen! — Ist es nicht viel natürlicher und vernünftiger, wenn du zuerst deine Aufmerksamkeit auf die Gegenstände richtest, die dich umgeben, auf so mannichfaltige Art berühren und dadurch gleichsam von selbst zur Aufmerksamkeit auffordern, um dich von ihrer Beschaffenheit und den Gesetzen ihrer Würksamkeit, zugleich aber auch, indem du so an ihnen deine Kraft versuchst und dich derselben bewuſst werden lernst, von deiner eignen Beschaffenheit und den Gesetzen deiner Thätigkeit zu belehren? Und hat nicht die philosophirende Vernunft der Geschichte zufolge bey ihren Spekulazionen eben diesen Gang genommen? Ja, nimmt nicht der täglichen Erfahrung zufolge die Entwickelung der menschlichen Vernunft überhaupt bey jedem Menschen denselben Gang?

Zur Beantwortung dieser Fragen, die manchem denkenden Leser bey den obigen Erörterungen dürften eingefallen seyn, mögen folgende Bemerkungen dienen:

1) Über das Wie des Philosophirens selbst läſst sich schlechterdings keine Anweisung geben. Denn das Philosophiren besteht in einem selbstthätigen Produziren von Erkenntnissen, die weder durch unmittelbare Wahrnehmung gegebner Gegenstände noch durch bloſse Mittheilung von Seiten Andrer im Gemüthe entstehen. Das Philosophiren ist also

eine Art von **Kunst**, die sich durch bloſse Regeln oder bloſses Nachmachen weder lehren noch lernen läſst, obgleich ihr Produkt, die **Philosophie** als **Wissenschaft**, gleich andern Wissenschaften als ein Objekt des Lehrens und Lernens betrachtet wird *).

*) Man hat zuweilen, und nicht unschicklich, die **Philosophie** mit der **Poesie** in Parallele gestellt. Denn das Philosophiren ist auch ein Dichten, nur mit dem Unterschiede, daſs der Philosoph mit der **Vernunft**, der Poet mit der **Einbildungskraft** dichtet. Es kann sich aber zutragen, daſs Beyde ihre Rollen vertauschen, in welchem Falle der Erste nicht philosophirt, sondern (vielleicht sehr tiefsinnig) phantasirt, und der Letzte nicht poetisirt, sondern (vielleicht in sehr zierlichen Versen) räsonnirt. So wenig nun die ächte Poesie gelehrt und gelernt werden kann, so wenig kann es auch die ächte Philosophie. Man kann freylich einem Andern gewisse Philosopheme vorlegen. Wenn aber dieser zum eignen Produziren unfähig ist, so wird er immer nur fremde Philosopheme mit dem Gedächtnisse auffassen, und in der philosophischen Erkenntniſs nie weiter kommen, als wohin er durch die Hand seines Führers unmittelbar geleitet wird. Daher soll jeder philosophische Vortrag bloſs eine Erweckung und Anreitzung zum eignen Philosophiren für diejenigen seyn, bey welchen sich die Anlage dazu vorfindet — eine bloſse Aufforderung des Lehrers an den Zuhörer, eben das in sich hervorzubringen, was jener selbst, indem er redet, in sich hervorbringt. Der Lehrer berührt also gleichsam gewisse Sayten seines eignen Geistes in der Voraussetzung, daſs es in einem fremden Geiste entsprechende homogene Sayten gebe, und in

Zur glücklichen Ausübung jener Kunst aber gehört theils natürliches Talent d. h. eine angeborne eigenthümliche Anlage zum Philosophiren, theils guter Wille d. h. reine Liebe zur Wahrheit *).

der Hoffnung, dafs diese durch die hervorgebrachten Töne werden erschüttert und in harmonische Schwingungen versetzt werden. Dafs diese Hoffnung ihn täuschen müsse, wenn jene Voraussetzung falsch ist, versteht sich von selbst. Ungefähr in demselben Verhältnisse steht der philosophische Schriftsteller zu seinen Lesern, nur dafs er bey diesen (wenn sie nicht mehr Jünglinge, sondern Männer sind) gröfstentheils schon mehr Vorkenntnisse (zuweilen aber auch mehr Vorurtheile) und mehr Übung im Denken (zuweilen aber auch mehr Trägheit im Denken) voraussetzen kann und mufs. Übrigens erhellet schon hieraus, warum Mifsverständnisse und Streitigkeiten theils über Sachen theils über Worte gerade in der Philosophie so sehr einheimisch sind, und warum gerade diejenigen am wenigsten von der Philosophie verstehen, die in ihr am meisten gelernt zu haben meynen.

*) Die Nothwendigkeit der Vereinigung von Beyden, wenn die Philosophie aus den Bemühungen ihrer Bearbeiter reellen Gewinn ziehen und auf die Denkart des Publikums Einflufs erhalten soll, leuchtet aus der Geschichte des Tages nur allzusehr ein. Während Einige allen denen, die ihren Spekulazionen nicht unbedingten Beyfall geben, alles philosophische Talent absprechen und dieselben aus der philosophirenden Gemeine lieber ganz exkommuniziren möchten, verrathen sie selbst bey allem sonstigen Talente so viel Mangel an gutem Willen, dafs das Publikum gegen ihre Bemühuugen wohl

2) Das Philosophiren ist in der That eine Art von Beschauung seiner selbst und zwar eine Beschauung, die bis in die tiefsten Tiefen des mensch-

mifstrauisch werden mufs und am Ende die Philosophie selbst geringschätzen lernt, weil ihre Pfleger und Freunde sich gegen einander so unphilosophisch benehmen. Kann man denn wohl reine Liebe zur Wahrheit bey demjenigen voraussetzen oder kann man sich viel von dessen wissenschaftlichen Bemühungen versprechen, der Gründe, die seinen Behauptungen entgegengesetzt werden, nur mit skurrilem Spotte oder pöbelhaften Schimpfworten erwiedert, der den Gegner nicht eines Bessern zu belehren, sondern nur durch Verächtlichmachung zu unterdrücken sucht? — Möchte man doch auch in dieser Hinsicht beherzigen, was KANT in seiner Tugendlehre (S. 141.), wo er von den Pflichten gegen Andersdenkende redet, sagt! „Hier„auf" — sind seine Worte — „gründet sich eine „Pflicht der Achtung für den Menschen, selbst im lo„gischen Gebrauche seiner Vernunft: Die Fehltritte „desselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, „des abgeschmackten Urtheils u. d. zu rügen, sondern „vielmehr vorauszusetzen, dafs in demselben doch et„was Wahres seyn müsse, und dieses herauszusuchen; „dabey aber zugleich den trüglichen Schein (das Sub„jektive der Bestimmungsgründe des Urtheils, was „durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) auf„zudecken und so, indem man die Möglichkeit zu ir„ren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Ver„stand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner „in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke al„len Verstand ab, wie will man ihn denn darüber ver„ständigen, dafs er geirrt habe?"

lichen Geistes, wo ein geheimnifsvoller Schleyer den Blick zu hemmen scheint, einzudringen sucht. Daher nimmt freylich zuweilen die Philosophie ein etwas mysteriöses Gewand um. Allein der Philosoph verfährt bey seiner Selbstbeschauung ganz anders als der Mystiker. Jener handelt nämlich mit kalter Besonnenheit und nach Gesetzen, deren er sich entweder schon bewufst ist oder doch ebendadurch bewufst zu werden sucht, um dann alles, was er gefunden hat, klar und offen darzulegen und jedem von seinem Verfahren vernünftige Rechenschaft zu geben, während dieser bey seiner Selbstbeschauung über das, was er in sich fühlt und empfindet, mit erhitzter und regelloser Einbildungskraft brütet und grübelt, und, indem er seine Gedanken in ein undurchdringliches Dunkel hüllt, weiter nichts als ein apokalyptischer Träumer ist, der sich nur sympathetisch (gleichsam durch geistige Kontagion) andern mittheilen kann. Wenn aber der Philosophirende jene kalte Besonnenheit verliert und seiner Einbildungskraft zu freyen Spielraum läfst, so kann er am Ende wohl auch einem mystischen Träumer ähnlich werden, indem er gleichsam methodisch raset und so die philosophirende Vernunft, die in alle Regionen der menschlichen Erkenntnifs ihr Licht hinüber tragen soll, zu einer unfruchtbaren Geheimnifskrämerin und spitzfindigen Grillenfängerin macht *).

*) Wie leicht die philosophische Spekulazion in Mystizism, Geheimnifskrämerey und Grillenfängerey ausarten

3) Die Selbsterkenntnifs, worauf das Philosophiren abzweckt (die philosophische Selbsterkenntnifs) ist an und für sich lediglich spekulativ oder theoretisch d. h. es soll durch sie blofs ein Wissen, und zwar ein gelehrtes oder wissenschaftliches, erzeugt werden. Man kann sie daher auch die doktrinale oder szientifische nennen. Sie hat zunächst ihren Zweck in sich selbst, ob sie gleich auch noch auf anderweite Zwecke bezogen werden kann. Sie ist also von der moralischen oder praktischen Selbsterkenntnifs, welche die Aszetik empfiehlt, wesentlich verschieden. Denn diese bezieht sich auf das eigne Verhalten des Menschen und die dabey zum Grunde liegende Gesinnung, um beydes zu verbessern und zu veredeln. Ihr Zweck liegt folglich aufserhalb der Erkenntnifs auf dem Gebiete der

könne und wie oft sie bereits so ausgeartet sey, lehrt die ältere und neuere Geschichte der Philosophie ebenfalls nur allzudeutlich. Der Grund davon liegt in der eigenthümlichen Stimmung und Richtung des Gemüths beym Philosophiren, indem dadurch die Denkkraft ganz in sich selbst gekehrt wird. Der Philosophie selbst kann diefs in Ansehung ihres Werthes keinen Abbruch thun; aber den Philosophen mufs es bey seinen Spekulazionen vorsichtig und bedachtsam machen, damit er nicht der Phantasie die Herrschaft über die Vernunft gestatte und leere Träumereyen oder bilderreiche Phrasen für hohe Weisheit verkaufe. Denn wenn auch dieser Schleichhandel eine Zeit lang geduldet oder gar begünstigt wird, so müssen die Urheber und Beförderer desselben am Ende doch zu Schanden werden.

Sittlichkeit. So wie nun diese Selbsterkenntnifs für den unentbehrlich ist, welcher in der Tugend fortschreiten will, eben so nothwendig ist jene für den, welcher in der Gelehrsamkeit oder den Wissenschaften überhaupt, von welcher Art sie auch seyn mögen, glückliche Fortschritte machen will. Denn hier wie dort hat man gewisse Gesetze bey seiner Thätigkeit zu beobachten, sich innerhalb gewisser Schranken zu halten, gewisse Gefahren auf dem Wege zu seinem Ziele zu bestehen. In beyden Fällen aber sind jene Gesetze und Schranken durch unsre eigne Natur bestimmt und die Gefahren, die dem Menschen in beyderley Hinsicht drohen, kommen eigentlich nur aus und von ihm selbst. Daher wird durch eine gründliche philosophische Selbsterkenntnifs sowohl die moralische Selbsterkenntnifs, als auch die Erkenntnifs überhaupt, ihr Gegenstand und Zweck sey, welcher er wolle, auf mannichfaltige Art unterstützt und befördert werden. Denn nur der kann sicher mit seiner Reflexion aus sich heraus und auf andre Gegenstände über gehen, welcher vorher auf sich selbst reflektirt und dadurch sein Erkenntnifsvermögen selbst kennen gelernt hat. Die philosophische Selbsterkenntnifs kann mithin jedem gelehrten Forscher, der auf dem Gebiete der Wissenschaften auf neue Eroberungen ausgeht, als Kompafs dienen, mit welchem versehen er den unermefslichen Ozean der ihn rings umgebenden Gegenstände muthig beschiffen darf.

4) Der Philosoph — oder das philosophirende Subjekt als solches — kann sich selbst freylich nur durch

sich

sich selbst kennen lernen. Das erkennende Subjekt macht sich selbst sammt allem, was in und an ihm ist, beym Philosophiren zum Objekte. Indem nun der Philosoph seine natürliche und nothwendige Handlungsweise oder die Gesetze seiner Thätigkeit aufsucht und darstellt, kann er selbst nicht anders als nach eben diesen Gesetzen verfahren. Aber indem er sich durch eine freye Reflexion auf sich selbst über den Standpunkt des gemeinen Bewufstseyns erhebt, wo man nach Gesetzen handelt, ohne sich derselben bewufst zu seyn, so sieht er auf seinem höhern Standpunkte seinem eignen Handeln gleichsam zu und produzirt dadurch eine ihm eigenthümliche Erkenntnifs, die sich eben auf jene Gesetze seines Handelns oder seiner gesammten Thätigkeit bezieht und daher die philosophische Selbsterkenntnifs heifst. Was bey diesem Produziren am Ende für ein Erkenntnifs-System herauskommen wird — der glückliche oder unglückliche Erfolg des Philosophirens — hangt theils von der Beschaffenheit des Produzenten selbst, theils von manchen zufälligen Nebenumständen ab, wodurch Kraft und Wille des Produzenten geweckt und geleitet werden und die er nicht immer in seiner Gewalt hat. Das Philosophiren ist daher gewissermafsen ein Wagstück, das auf gut Glück unternommen wird, ein Experiment des Philosophirenden mit sich selbst, dessen Gelingen oder Nichtgelingen problematisch ist. Gelingt's, so ist's gut; gelingt's nicht — nun so mag es ein Anderer von neuem versuchen und besser machen

Endlich wird doch vielleicht jemand, belehrt durch die Fehltritte seiner Vorgänger, den rechten Weg treffen und das Ziel glücklich erreichen *).

*) Jedes philosophische System ist ein auf eine eigenthümliche Weise angestellter Versuch des menschlichen Geistes, sich selbst zu ergründen, sich selbst gleichsam in seine ursprünglichen Elemente zu zerlegen; und jedes neue System ist ein wiederholter Versuch der Art, wodurch die früheren Versuche und die daraus gezogenen Resultate theils bestätigt theils berichtigt werden sollen. Warum ist man denn nun gegen die philosophischen Systeme, insonderheit gegen die, welche sich als neu ankündigen, so ergrimmt und so mifstrauisch? Warum will man der philosophirenden Vernunft in den einzelnen philosophirenden Subjekten nicht gestatten, sich nach allen möglichen Richtungen hin auszubreiten und anzubauen? Wer darf es wagen, die philosophirende Vernunft überhaupt in die Schranken eines Systems, das seine philosophirende Vernunft erzeugt hat, einschliefsen zu wollen? Wer darf sich erkühnen zu behaupten, sein System (sey es auch selbstgeschaffen oder nur adoptirt) sey so in sich selbst vollendet, dafs Niemand etwas dazu oder davon thun dürfe? Wer hat also das Recht, auf Andre zu schelten oder sie verdächtig zu machen, wenn sie eben das thun, was er selbst und viele Philosophen vor ihm auch gethan haben? — Wann wird man einsehen lernen, dafs der menschliche Geist zur Freyheit berufen sey, dafs jede freye Aüfserung desselben, die von Vernunft geleitet wird, der Menschheit nütze, und dafs nur diejenige Belehrung, welche die Freyheit jeder fremden Denkkraft respektirt, dem menschlichen Geiste angemessen sey!

5) Es ist allerdings wahr und wird durch die tägliche Erfahrung hinlänglich bestätigt, daſs die Vernunft überhaupt sich in jedem Menschen auf einem andern Wege, als dem der Selbsterkenntniſs, entwickelt; und auch die philosophirende Vernunft hat, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, eine andere Richtung genommen, als sie zuerst ihre Schwingen zu erheben anfing. Jeder Mensch reflektirt eher auf das Aüſsere, als auf das Innere; und die frühesten Philosophen spekulirten und räsonnirten eher über Himmel und Erde und was drüber und drunter ist, als über sich selbst. Aber auch dieser Gang der Entwickelung der Vernunft in ihrem gemeinen sowohl als philosophischen Gebrauche ist der natürlichen und nothwendigen Handlungsweise des menschlichen Geistes, den ursprünglichen Gesetzen seiner Thätigkeit völlig angemessen und daraus sehr begreiflich.

Der Mensch findet sich von Natur auf dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstseyns, wo er nach Gesetzen thätig ist, ohne sich diese Gesetze als solche vorzustellen. Er schaut an, empfindet, denkt, will, handelt u. s. w. ohne auch nur einmal daran zu denken, daſs alles, was er thut oder leidet, nach Gesetzen vor sich gehe, die in der Einrichtung seiner Natur ihren Grund haben. Hier sind es also die Auſsendinge, welche ihn von so mannichfaltigen Seiten her berühren und eben dadurch erst sein Bewuſstseyn überhaupt wecken. Ihnen muſs er daher freylich zuerst seine Aufmerksamkeit widmen; an ihnen muſs er zuerst seine Kräfte versuchen und üben; ihre

Beschaffenheit, ihren Zusammenhang, ihr Verhältnifs zu ihm selbst mufs er zuerst in einem gewissen Maafse kennen lernen, ehe sein Abstrakzions- und Reflexionsvermögen denjenigen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, welcher erforderlich ist, um von allem, was nicht er selbst ist, zu abstrahiren und auf dieses Selbst allein zu reflektiren. Hiemit befafst sich aber die Vernunft in ihrem gemeinen Gebrauche gar nicht. Sie ist zufrieden mit einer Erkenntnifs der Aufsendinge, welche hinreicht, dieselben den Zwecken des menschlichen Lebens in seinen mannichfaltigen Geschäften zu unterwerfen.

Hiebey kann sich aber die Vernunft nicht auf immer beruhigen. Sie forscht nach Prinzipien, um der Erkenntnifs Einheit und Vollständigkeit zu geben, und, um diese zu erreichen, mufs sie sich frey und selbstthätig auf einen höheren Standpunkt erheben. Aber sie versetzt sich nicht mit einem Sprung aus dem einen Standpunkt unmittelbar in den andern. Sie geht nur allmälig von dem Standpunkte des gemeinen Bewufstseyns zu dem höchsten für sie erreichbaren Standpunkte über, und findet denselben nicht eher, als bis sie eine Menge vergeblicher Versuche gemacht hat, sich auf jenem zurecht zu finden. Sie schweift also mit ihren Spekulazionen zuerst noch umher auf den von aufsen gegebenen mannichfaltigen Gegenständen, und schwebt so gleichsam in der Mitte zwischen beyden Standpunkten. Was hat denn nun die philosophirende Vernunft in dieser Periode des Schwebens und Schwankens herausgebracht? War

nicht ihr Spekuliren gröfstentheils ein regelloses Haschen nach Meynungen und Muthmafsungen, wovon eine immer abentheuerlicher war, als die andre? War nicht selbst das bestimmtere Forschen nach Prinzipien nur ein beständiges Streben nach einem höhern Punkte, wo man nach Auflösung des täuschenden Scheins, der in den niedern Regionen die Sonne der Wahrheit, wie ein dichter Nebel, verhüllt, diese im reineren Glanze zu sehen hoffen durfte? — Wodurch soll sich denn aber die Vernunft auf diesen Punkt erheben, um in ihren Untersuchungen über Gegenstände aller Art, besonders über die, welche die ganze Menschheit interessiren — Pflicht und Recht, Moralität und Religion — glücklicher als bisher zu seyn? — Sie mufs vor allen Dingen sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen. Das erkennende Subjekt mufs in sich selbst einkehren und auf sich selbst reflektiren, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen — mit einem Worte: Man mufs philosophiren, philosophiren in der ächten und eigentlichen Bedeutung des Worts *).

*) Man nennt zwar zuweilen auch in einem weitern Sinne jedes Forschen nach Gründen und Ursachen, jedes Suchen nach Prinzipien und Gesetzen ein Philosophiren. Aber eben dieses Forschen und Suchen, was ist es denn im Grunde anders, als ein Reflektiren auf uns selbst, wo nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wieferne nämlich das Aüfsere ein Abdruck des Innern, die wahrgenommenen Gegen-

Nun kann man nicht laügnen, daſs unter den Männern, welche in der gelehrten Welt unter dem Namen der Philosophen bekannt sind, es schon in den älteren Zeiten, wo das Streben nach höherer Weisheit bey den Griechen gleichsam einheimisch war, denkende Köpfe gab, welche ihren Spekulazionen diese Richtung gaben, und Sokrates kann gewissermaſsen der erste Philosoph in jener ächten und eigentlichen Bedeutung genannt werden. Denn so wenig er auch eigentlich spekulativer Kopf war, so sehr er auch alles Spekuliren verabscheute — vielleicht weil er die Spekulazion nur von einer bösen Seite (unter den Sophisten) kennen gelernt hatte — so groſs sind seine Verdienste um die Philosophie dadurch, daſs er die philosophirende Vernunft zuerst auf das Praktische hinleitete. Das Praktische ist es, was dem Menschen

stände um uns herum ein Widerschein unseres Selbst, die Welt im Groſsen (μακροκοσμος) ein Abbild der Welt im Kleinen (μικροκοσμος) ist. Nimmer würdet ihr in der aüſsern Natur Gesetze durch Erfahrung entdecken, wenn nicht vor aller Erfahrung in eurer innern Natur Gesetze der Erkenntniſs überhaupt bestimmt, wenn nicht eben diese Gesetze diejenigen Prinzipien wären, die ihr bey allem euren Suchen und Forschen im Prospekte habt. Immer ist und bleibt es also die ursprüngliche Einrichtung eures Gemüths, immer seyd und bleibt es ihr selbst, was den — unmittelbaren oder mittelbaren — Gegenstand eures Philosophirens ausmacht.

eine eigne Welt in ihm selbst ankündigt, was ihn zuerst auf einen Unterschied des Aüſsern und Innern hinweist, was ihn eine Thätigkeit kennen lehrt, deren Quelle einzig in ihm selbst ist, was ihn nöthigt, in sich selbst einzukehren und auf sich selbst zu reflektiren, indem er sich nicht bloſs als einen Theil der Sinnenwelt, die ihn umgiebt, sondern als ein Glied einer andern Welt, einer höhern Ordnung der Dinge, betrachtet, deren Gesetze in ihm selbst verborgen liegen und ihm nur durch sich selbst bekannt werden. Bey dem Allen war die dem Sokrates eigne Art zu philosophiren viel zu einseitig und beschränkt, als daſs durch sie die Philosophie im vollen Sinne des Worts sehr gefördert werden konnte. Eben darum, weil er einzig und allein das Praktische, das auf das Leben unmittelbar Anwendbare berücksichtigte, und dagegen alles, was über diese Anwendung hinaus lag, als unnütze Spekulation verwarf, beschränkte er sein Γνωθι σεαυτον so, daſs es ihm mehr um die moralische, als um die szientifische oder eigentlich philosophische Selbsterkenntniſs zu thun war, indem er das Bedürfniſs einer solchen höhern und umfassendern Selbsterkenntniſs gar nicht zu ahnen schien, vielweniger beherzigte.

Ob nun gleich Plato, Aristoteles und einige andre Griechen von entschiedenem philosophischen Geiste dieses Bedürfniſs lebhafter fühlten, und, indem sie ihm abzuhelfen suchten, dem Ziele der philosophirenden Vernunft sich näherten: so verlieſs man doch unglücklicher Weise den von ihnen betretenen

Weg nur allzu bald, und entfernte sich dadurch eben so schnell wieder von jenem Punkte. Ein dogmatischer Dünkel in transzendenten Spekulazionen auf der einen Seite und eine an der Vernunft selbst verzweifelnde Skepsis auf der andern bemächtigten sich der spätern griechischen Philosophen. So wurde die philosophirende Vernunft vermittelst ihrer Repräsentanten gleichsam durch sich selbst aufgerieben. Das Philosophiren hörte nach und nach ganz auf, und was man etwa noch Philosophie nannte, war ein seltsames Gemisch von dialektischen Spitzfindigkeiten und religiösen Schwärmereyen, ein verworrenes Chaos von unverständlichen Vernunftgrübeleyen und vernunftwidrigen Kirchensatzungen.

Seitdem erwachte das Studium ächter Philosophie nicht eher wieder, als bis die philosophirende Vernunft, gereitzt durch die Überreste der alten griechischen Weisheit, wieder anfing, nach Selbsterkenntniſs zu streben, bis die Philosophen von neuem in sich selbst zurückgingen und sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machten, um die reine Form des menschlichen Geistes d. h. seine ursprüngliche Handlungsweise, die Bedingungen, Gesetze und Schranken seiner gesammten Thätigkeit kennen zu lernen. Dieses Studium aber, welches in neuern Zeiten Leibnitz, Locke und Hume durch ihre Versuche über den menschlichen Verstand sehr glücklich einleiteten *),

*) Locke sagt ausdrücklich gleich im Anfange seines Werks (Thl. I. S. 2. nach der *Tennemannschen* Über-

wurde erst von Kant durch eine umfassendere und eindringendere Kritik der sämmtlichen Gemüthsvermögen auf richtigere Prinzipien zurückgeführt und dadurch vester begründet, obwohl bey weitem nicht vollendet, daher seitdem noch eine Menge anderweiter Versuche, den menschlichen Geist zur völligen Erkenntnifs seiner selbst zu bringen, von Reinhold, Fichte, Schelling, Abicht, Bouterweck, Bardili u. A. mit mehr oder weniger Erfolg gemacht worden sind.

Sich selbst zu erkennen und zu verstehen ist also wenigstens der nächste Zweck des Philosophirens. Aber hat es nicht noch einen entferntern, höhern Zweck? Warum will ich mich denn kennen und verstehen lernen? Warum strebt denn der menschliche Geist, wenn einmal der Trieb zum Erkennen und Verstehen in ihm erwacht ist, wenn er einmal die bestimmte Richtung zum Nachforschen über sich selbst und alles, was mit ihm in Beziehung steht,

setzung): „Eine Untersuchung über den Ursprung, „die Gewifsheit und den Umfang der menschlichen „Erkenntnifs, über die Gründe und Grade des Glau„bens, der Meynung und des Beyfalls ist der Gegen„stand und Zweck dieses Werkes.“ Dieselbe Tendenz hatten die Werke der andern beyden Männer, und schon um dieser ächt philosophischen Tendenz willen sind ihre Versuche äufserst schätzbar, wenn sie auch nicht gelungen sind.

angenommen hat, so unaufhaltsam nach Einheit und Vollendung? Warum ruht er nicht eher, als bis er ein Höchstes und Letztes gefunden hat oder wenigstens gefunden zu haben glaubt, woran er alles Übrige anknüpfen kann? — Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln, oder mit andern Worten: Bewufstseyn des Zusammenstimmens unsrer gesammten Thätigkeit zur Erreichung unsrer Bestimmung ist das letzte Ziel der Vernunft überhaupt, mithin auch der philosophirenden.

Friede in und mit sich selbst ist für den Menschen nur auf eine doppelte Weise erreichbar. Einmal überläfst er sich ganz der Leitung der Natur. Indem er ruhig auf dem Standpunkte stehen bleibt, den ihm diese angewiesen hat, spekulirt er nicht über sich selbst und was um ihn her ist. Die ihm vermöge der ursprünglichen Einrichtung seines Gemüths nothwendige Ansicht der Dinge befriedigt ihn ganz in Ansehung des Theoretischen (des Erkennens und Wissens) und in Ansehung des Praktischen (des Thuns und Lassens) hört er in seinem Innersten eine Stimme (das Urtheil des Gewissens), die ihm in jedem gegebenen Falle unmittelbar (ohne vorausgegangenes Räsonnement) ankündigt, was recht und gut ist. Sein Führer im Denken und Thun ist blofs der sogenannte gemeine oder natürliche Verstand, der, sobald er nur gesund d. h. würklich natürlich, nicht verkünstelt ist, den Menschen gewifs zum Frieden in

und mit sich selbst leitet, so lange der Mensch nur seiner Leitung folgt.

Aber es ist in dem Menschen ein Prinzip der Selbstthätigkeit verborgen, wodurch er auch sein eigner Führer mit Bewußstseyn werden kann; es ist in ihm ein Trieb verborgen, wodurch er für unendliche Entwickelung seiner natürlichen Anlagen empfänglich wird. Sobald dieser Unendlichkeitstrieb in ihm erwacht, wird auch jenes Selbstthätigkeitsprinzip rege; denn beyde sind im Grunde identisch. Der Mensch entzieht sich nun, zwar nicht ganz der Aufsicht der Natur — denn sie hat als Beherrscherin aller ihrer Werke noch immer Gewalt über ihn und behält aus mütterlicher Sorgfalt stets ein aufmerksames Auge auf ihn, damit er sich nicht zu weit von seiner Bestimmung entferne — aber doch ihrer Vormundschaft, und fängt an, selbst etwas aus sich zu machen, sein eigner Bildner zu werden. Unbekannt aber mit dem, was er aus sich machen, und mit der Art und Weise, wie er es machen soll, thut er einen Fehlgriff nach dem andern. Ein unruhiges Sehnen und Streben nach etwas Absolutem treibt ihn, wie der Wind ein wankendes Rohr, bald hier hin, bald dort hin. Seine Kräfte verlieren ihr Gleichgewicht und gerathen in Widerstreit. Er wird sich selbst unbegreiflich und zweifelt endlich gar, daſs er je, wonach er ringt, erringen werde. Aus dieser peinlichen und gefahrvollen Lage giebt es kein andres Rettungsmittel, als daſs er — nicht Kenntnisse

auf Kenntnisse häufe; denn je mehr er auf das bloſse Sammeln denkt, desto weniger wird er, wie der Geitzige, des Gesammelten froh werden; sondern — in sich selbst einkehre und auf sich selbst aufmerke, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen. Er muſs alle seine ursprünglichen Anlagen, seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte, er muſs die Gesetze, nach welchen sie entwickelt, geübt und gebildet seyn wollen, er muſs die Bedingungen und Schranken seiner gesammten Thätigkeit, er muſs seine ganze (physische und moralische) Bestimmung kennen lernen, damit er Harmonie in seine Thätigkeit bringen und so den Frieden in und mit sich selbst herstellen könne — mit einem Worte: Er muſs philosophiren *).

*) Man wird, wenn man die Geschichte der Philosophie mit Aufmerksamkeit studirt, sehr häufige Spuren antreffen, daſs die Philosophirenden jene höhere Tendenz der Philosophie bey ihren Nachforschungen immer vor Augen hatten. Was war wohl z. B. die *Stoische* Apathie und die *Epikurische* Euthymie anders, als der in der Brust des Weisen herrschende Friede, nur von zwey verschiednen Seiten angesehen und auf zwey verschiednen Wegen gesucht? In der Stoa wollte man die Harmonie der Erkenntniſs- und Begehrungskräfte durch eine künstliche Unterdrückung, in den Epikurischen Gärten aber durch eine künstliche Befriedigung der Neigungen erzielen. Ferner, was hatten wohl in älteren Zeiten die *Kyniker* der bessern Art, indem sie der Natur unbedingt folgen wollten,

Fassen wir alles bisher Gesagte kurz zusammen, so ergiebt sich, daſs in der Philosophie das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt eines und dasselbe sey — denn der Philosophirende strebt eigentlich nur nach Selbsterkenntniſs und betrachtet diese als Prinzip aller übrigen Erkenntniſs — daſs diese Wissenschaft jeden, der sich ihrer bemächtigt hat, in Stand setze, sich selbst und andern von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine gründliche Rechenschaft zu geben — denn wer sich selbst erkennen und verstehen gelernt hat, muſs auch im Stande seyn, von allem, was er denkt und thut, befriedigende Gründe anzugeben — daſs also die *Philosophie* als eine Wis-

und in den neueren der *Philosoph von Genf*, indem auch er den Naturstand als die wahre Bestimmung des Menschen anpries, sonst vor Augen, als eben jenen Zustand des Friedens in und mit sich selbst? Beyde suchten dasselbe *Ziel*, und meynten, der Mensch könne es nur durch Zurückgehn, nicht durch Fortschreiten erreichen, weil sie es für unmöglich hielten, daſs das, was der Mensch selbst aus sich macht, je mit dem, wozu er von Natur bestimmt ist, zusammentreffen könne. Darum empfohlen sie das Leben nach der Natur als das einzig wahre Leben des Menschen, und der gute Rousseau insonderheit empfand stets, selbst mitten im glänzenden Gewühle der groſsen Welt, die glühendste Sehnsucht danach, ohne sie je dauerhaft befriedigen zu können.

senschaft von der ursprünglichen Anlage und Bestimmung des Menschen zu betrachten und zu bearbeiten sey — denn nur hier, nicht außer uns und nicht in dem, was dem Menschen erst in der Zeitreihe seiner individuellen Existenz zufälliger Weise gegeben wird, mithin gar nicht zum wesentlichen, allgemeinen und nothwendigen Charakter der Menschheit gehört, dürfen diejenigen Gründe unsers Denkens und Thuns gesucht werden, welche die Vernunft durchaus befriedigen sollen *).

Hieraus erhellet zugleich der hohe Werth der Philosophie, durch welchen diese Wissenschaft einen weit über alle andre Wissenschaften erhabnen Rang

*) KANT erklärt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 867. Ausg. 3.) die Philosophie für „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniſs auf die „wesentlichen Zwecke der Vernunft“ — und in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 194. Ausgabe 2.) für „die Lehre vom höchsten Gute, soferne „die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft „zu bringen.“ Diese Erklärungen sagen ungefähr dasselbe, was die obige Erklärung sagt, die indessen tiefer unten mit einer bestimmteren vertauscht werden wird. Hier sollte nur vorläufig der Charakter der Philosophie und ihre durchaus praktische Tendenz angedeutet werden, welche die alten Philosophen nur selten, die neueren fast stets aus den Augen verloren, indem sie die Philosophie gröſstentheils als bloſse Spekulazion betrachteten und behandelten.

behauptet, ob man ihr gleich in der Zunft-Klassifikazion der Wissenschaften, wo nur der politische oder lukrative Werth derselben (ihr Marktpreis) in Anschlag gebracht wurde, den untersten Rang angewiesen hat. Sie muſs nämlich vermöge ihres eigenthümlichen Charakters unter allen Wissenschaften das vornehmste Beförderungsmittel der intellektuellen und moralischen Kultur des Menschen seyn. Der intellektuellen — indem sie theils durch die angestrengteste und vorurtheilfreyeste Nachforschung, welche ihr Studium als unerlaſsliche Bedingung eines glücklichen Erfolgs fodert, den Prüfungsgeist überhaupt weckt, nährt und stärkt, theils allen übrigen Wissenschaften Grundsätze darbietet, worauf sie erbaut oder nach welchen sie gebildet werden können. Der moralischen — indem sie zeigt, theils, was der Mensch seyn und werden soll, theils, wie und wodurch er es seyn und werden kann, mithin ihm die sichersten Mittel zur Entwickelung und Ausbildung seiner Anlagen und zur Erreichung seiner Bestimmung darbietet. Indem sie dieſs leistet, würkt sie gleich wohlthätig für Kopf und Herz und leitet diese beyden Urquellen der menschlichen Thätigkeit, die oft in sehr divergirenden Krümmungen sich durch das Leben hinwinden, in Einen gemeinschaftlichen Strom zusammen. So ist denn die Philosophie — diese erstgeborne Tochter der Pallas Athene — weder eine feile Dirne, um deren Gunst man nur buhlt, um zu tändeln und zu

geniefsen; noch eine niedrige Sklavin, bestimmt einer stolzen Gebieterin die Fackel oder die Schleppe zu tragen; sondern eine edle Jungfrau, die nur geliebt und geachtet seyn will, um den ewigen Bund der Wahrheit und Tugend mit ihr zu knüpfen, und nur einem solchen Verehrer sich hingiebt. Aber wem sie sich so hingegeben hat, dem giebt sie auch süfsen Genufs in den Stunden der Ruhe und süfse Erleichterung in den Stunden der Arbeit.

Die Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze besteht aus mehren Theilen, welche zwar wie die Theile eines organischen Körpers genau zusammenhangen, aber doch abgesondert von einander dargestellt und so als einzelne philosophische Wissenschaften betrachtet werden können. Diese Zergliederung der Philosophie in ihre Theile beruht auf Gründen, die in der Natur der Wissenschaft selbst und ihres Objektes liegen, mithin hier noch nicht angezeigt werden können. Vorläufig also nur so viel.

Bekanntlich theilt man die Philosophie in zwey Haupttheile, die theoretische und praktische Philosophie, wovon sich jene mit dem Vorstellen und Erkennen, diese mit dem Bestreben und Handeln (als Thätigkeiten des menschlichen Geistes, die ursprünglich an gewisse Gesetze gebunden seyn müssen) beschäftigen soll. Könnte man nicht diesen

beyden

beyden Haupttheilen der Philosophie noch eine anderweite Wissenschaft vorausschicken, welche über die philosophische Erkenntnifs überhaupt Untersuchungen anstellte und dadurch die ersten Bedingungen und Bestandtheile der Philosophie als Wissenschaft auszumitteln suchte? Diese Wissenschaft könnte mit Recht philosophische Grundlehre (*archologia philosophica* s. *philosophia fundamentalis*) heifsen, und müfste die gemeinschaftliche Basis der theoretischen und praktischen Philosophie, mithin an und für sich selbst weder blofs theoretisch, noch blofs praktisch, sondern theoretisch und praktisch zugleich seyn, ob sie gleich, wenn jemand einmal die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische als Haupteintheilung beybehalten wollte, auch zur theoretischen Philosophie gerechnet werden könnte. Ausserdem stünde ihr die theoretische und praktische Philosophie als abgeleitete Philosophie (*philosophia derivativa*) entgegen, weil die Lehrsätze dieser als Folgesätze jener anzusehen wären. In dieser Rücksicht wäre die Fundamentalphilosophie (nicht die Logik, die nur ein Theil der theoretischen Philosophie ist) das eigentliche wahre *Organon* der Philosophie, weil durch sie erst die Philosophie als ein in sich selbst geschlossenes systematisches Ganze möglich würde. Übrigens müfsten in derselben unstreitig zuerst die Prinzipien und Elemente der philosophischen Erkenntnifs selbst aufge-

sucht und dargelegt werden, um sodann die Art und Weise oder die Methode auszumitteln, wie jenen zufolge eine solche Wissenschaft, als die Philosophie seyn soll, zu Stande gebracht werden könne. Daher zerfiele die Fundamentalphilosophie nothwendig in zwey Haupttheile, welche man am schicklichsten die philosophische Elementarlehre und die philosophische Methodenlehre nennen könnte.

Der

Fundamentalphilosophie

erster Theil.

Elementarlehre.

Einleitung.

§. 1.

Ich versetze mich, indem ich zu philosophiren anfange, in den Zustand des Nichtwissens, weil ich erst ein Wissen in mir erzeugen will.

Anmerkung.

Da die Philosophie als Wissenschaft ein Wissen enthalten, sich aber zugleich über alle andre Wissenschaften erheben und nach den Gründen des in ihnen enthaltenen Wissens fragen soll; so ist es der Natur des Philosophirens angemessen, daſs derjenige, der erst zu philosophiren anfängt, sich freywillig in den Zustand des absoluten Nichtwissens versetzt. Wir (d. h. Verfasser und Leser, welche beyderseits unter dem obigen Ich zu verstehen sind) thun, als wenn wir eben jetzt erst zu philosophiren anfingen. Wir versetzen uns also auch in Gedanken in jenen Zustand hinein. Die Philosophie hebt folglich mit der Agnosie, nicht mit der Skepsis an. Denn um etwas zu bezweifeln, muſs jemand schon etwas zu wissen wenigstens vorgeben. Da wir aber noch nichts zu wissen eingestehen, so kann auch vernünftiger Weise kein Zweifel stattfinden.

§. 2.

Ungeachtet ich mich in den Zustand des Nichtwissens versetzt habe, so finde ich doch, indem ich zu philosophiren anfange, schon ein Wissen in mir vor und ich würde ohne dieses schon vorhandne Wissen gar nicht darauf fallen können, noch ein anderweites Wissen in mir zu erzeugen.

Anmerkung.

Man würde gar nicht sagen können, daſs man sich in den Zustand des Nichtwissens versetzen und ein Wissen in sich erzeugen wolle, wenn man nicht schon irgend ein Wissen in sich fände. Denn um jenes auch nur denken und nach diesem streben zu können, muſs man ein (würkliches oder angebliches) Wissen schon in sich angetroffen haben. Was bedeutet es also eigentlich, wenn man sagt, man versetze sich in den Zustand des Nichtwissens und wolle ein Wissen in sich erzeugen? Die Antwort auf diese Frage enthält der folgende Satz, der nun weiter keiner Erläuterung bedarf.

§. 3.

Indem ich mich in jenen Zustand versetze, suspendire ich bloſs mein schon vorhandnes Wissen d. h. ich nehme es einstweilen nur als etwas an, dessen Gewiſsheit erst erprobt

oder ergründet werden soll. Ich betrachte demnach alles mein Wissen als ungewiſs und strebe nach einem höheren Wissen, das gewiſs ist.

§. 4.

Das ungewisse Wissen soll ein problematisches, das gewisse ein apodiktisches heiſsen. Daher muſs die philosophische Elementarlehre wieder in zwey Abschnitte zerfallen, einen problematischen und einen apodiktischen.

Anmerkung 1.

Wenn man nämlich von der einen Art des Wissens (dem ungewissen) zur andern (dem gewissen) übergehen will, so muſs man sich zuvörderst sein problematisches Wissen selbst vorlegen, um die Aufgaben kennen zu lernen, die man in und durch die Wissenschaft zu lösen hat, sodann aber diejenigen Bedingungen aufsuchen, von welchen die Auflösung jener Aufgaben abhangen und wodurch man zu einem apodiktischen Wissen zu gelangen im Stande seyn möchte. Denjenigen Abschnitt der Elementarlehre, worin das Erste geschieht, kann man also die problematische Elementarlehre, denjenigen aber, worin das Zweyte geschieht, die apodiktische Elementarlehre nennen.

Anmerkung 2.

Es ist ein grofser, fast von allen bisherigen Philosophen begangener Fehler, wenn man gleich beym Anfange des Philosophirens mit apodiktischen Behauptungen hervortritt *). Man macht dadurch einen Sprung, bey dem das Fehltreten schwer zu vermeiden seyn möchte und der für das ganze System ein wahrer *salto mortale* werden kann. Denn es entstehen daraus eine Menge von *petitionibus principii*, durch welche, sobald sie entdeckt werden, das System in seiner Grundveste erschüttert wird. Weit natürlicher und dem Gange der vorsichtig philosophirenden Vernunft angemessener ist es, bevor man vom Nichtwissen zum apodiktischen Wissen übergeht, das problematische Wissen sich selbst vorzulegen, um vorerst nur einzusehen, worüber denn eigentlich philosophirt und was für Aufgaben in der Philosophie gelöst werden sollen. Besonders ist dieses Verfahren beym Vortrage der Philosophie für die studirende Jugend zu beobachten. Denn dadurch wird das jugendliche Gemüth zum apodiktischen Wissen gleichsam vorbereitet und für das

*) Auch Kant begeht diesen Fehler, indem er seine Kritik mit den Worten beginnt: „Dafs alle unsre Er„kenntnifs mit der Erfahrung anfange, daran ist gar „kein Zweifel." — Er will zwar nachher diesen zweifellosen Satz zum Überflusse noch beweisen; aber dieser Beweis enthält eine Menge apodiktischer Behauptungen, die eines weitern Beweises auch wohl bedurft hätten.

Philosophiren empfänglich gemacht, weil es das Bedürfniſs desselben fühlen lernt. Fängt man aber gleich mit apodiktischen Behauptungen an, so sind die Zuhörer wie aus den Wolken gefallen und verstehen entweder gar nichts oder glauben dem Lehrer mit blindem Vertrauen auf sein Wort alles, was er ihnen vorsagt.

Der philosophischen Elementarlehre

erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre.

§. 5.

Ich weiſs von mir selbst und von etwas auſser mir und unterscheide Beydes von einander. Mich selbst nenne ich Mensch, alles Etwas auſser mir Welt.

§. 6.

Indem ich beydes unterscheide, stell' ich mir beydes vor. Ich halte mich daher selbst für ein Vorstellendes, und das Etwas auſser mir für ein Vorgestelltes.

§. 7.

Ich unterscheide auch an mir selbst (dem Menschen) etwas Inneres und nenne es Geist oder Seele, und etwas Aüſseres und nenne es meinen Körper oder Leib, indem ich diesen als ein Aüſseres betrachte, das unmittelbar zu mir selbst gehört, wodurch

ich zugleich mit dem Aüſsern, das nicht unmittelbar zu mir selbst gehört, in Verbindung stehe.

§. 8.

Ich unterscheide ferner an mir selbst gewisse Thätigkeiten und beziehe einige derselben auf mein Inneres und andre auf mein Aüſseres. Darum lege ich mir gewisse Vermögen, Fähigkeiten oder Kräfte bey und betrachte diese als die Quellen von jenen Thätigkeiten.

§. 9.

Ich unterscheide weiter in der Welt mancherley Dinge und finde unter ihnen theils solche, die ich in Ansehung ihrer organischen Struktur, ihrer lebendigen Bewegung und ihrer vernünftigen Thätigkeit als Wesen von gleicher Art mit mir selbst betrachten muſs, theils solche, die von mir selbst wesentlich verschieden sind. Den Inbegriff aller dieser Dinge nenne ich auch die Natur und betrachte mich selbst, wiefern ich zu diesen Dingen mit gehöre, als einen Theil der Natur.

§. 10.

Ich unterscheide Seyn vom Nichtseyn und lege mir selbst und den Dingen aufser mir ein Seyn oder Daseyn bey. Indem ich aber das, was ist, wahrnehme, betrachte ich es entweder als ausgedehnt oder als aufeinanderfolgend. Ich beziehe daher alles, was ich wahrnehme, theils auf den Raum, wiefern es neben einander ist, theils auf die Zeit, wiefern es nach einander ist.

§. 11.

Ich unterscheide bey den mannigfaltigen Gegenständen, welche ich in Raum und Zeit wahrnehme, das Bestehende und Dauernde von dem Veränderlichen und Vergänglichen, und suche den Grund von dem, was ist und geschieht, immer in etwas Anderem, was ich als Ursache desselben ansehe.

§. 12.

Ich unterscheide das, was ist und geschieht, als würklich, von dem, was seyn und geschehen könnte, und daher blofs möglich heifst, und betrachte einiges Würk-

liche als zufällig, andres hingegen als nothwendig.

§. 13.

Ich unterscheide ferner das, was ich leide, von dem, was ich thue; das, was ich thun muſs, von dem, was ich thun soll; das, wozu ich von Natur geneigt bin und angetrieben werde, von dem, wozu ich durch mein Gewissen verpflichtet bin und mich selbst entschlieſse; das, was ich irgend wo und wann gethan habe, von dem, was ich hätte thun können, wenn ich gewollt hätte.

§. 14.

Ich lege mir also von der einen Seite gewisse Verbindlichkeiten oder Pflichten auf und von der andern eine gewisse Willkür oder Freyheit bey und unterscheide davon den Zwang oder die Nothwendigkeit der Natur.

§. 15.

Ich unterscheide demnach eine doppelte Ordnung und Regelmäſsigkeit. Die

Eine beziehe ich auf das, was in der Natur ist und geschieht und was von Gesetzen abhangt, nach denen es seyn und geschehen muſs. Die Andre beziehe ich auf das, was ich selbst und andre Menschen thun und lassen und was von Gesetzen abhangt, nach denen es gethan oder gelassen werden soll.

§. 16.

Ich unterscheide weiter das, was ich mit diesen meinen Sinnen (anschauend und empfindend) wahrnehme, von dem, was ich bloſs denke; ich schlieſse aber auch oft von dem, was ich wahrnehme, auf etwas Andres, was ich nicht wahrnehme, aber doch, als zu dem Wahrgenommenen nothwendig gehörig, voraussetze.

§. 17.

Ich unterscheide sogar überhaupt das, was wahrgenommen werden kann, von demjenigen, was gar nicht in die Sinne fallen kann, was ich aber doch als etwas Höheres — über die Sinne weit Erhabnes, jenseits der Schranken der Endlichkeit und

Hinfälligkeit Liegendes — gleichsam nur von fern zu ahnen scheine.

§. 18.

Ich mache endlich überhaupt mannichfaltige Unterschiede in Ansehung dessen, was ich als wahr oder falsch, angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich, schön oder häfslich, recht oder unrecht, gut oder böse, vollkommen oder unvollkommen u. s. w. beurtheile, und finde an dem Einen ein natürliches Wohlgefallen, an dem Andern hingegen ein natürliches Misfallen.

§. 19.

Worauf gründen sich nun alle diese Unterschiede? Ist auch alles so, wie ich mir's vorstelle, oder nicht? Bin ich selbst und ist etwas aufser mir würklich, oder ist alles nur leere Vorstellung, Einbildung, Schein? — Wozu bin ich aber, wenn ich bin, und wozu ist alles, was ich um mich her wahrnehme, wenn es ist? — Ist all mein Seyn und Wissen und Thun etwas durchaus Zweckloses, oder hat es einen bestimmten Zweck, den

ich mir selbst setzen soll, und welches mag dieser Zweck seyn?

Anmerkung.

So fragt der Philosophirende sich selbst, und auf diese Fragen sucht er durch sein Philosophiren die für ihn und für alle, die mit ihm philosophiren wollen, gültigen Antworten zu finden. Wohlan also — sagt er gleichsam zu sich selbst — ich will tiefer in mich selbst hinein; ich will alles, was mich betrifft, so weit ich nur immer kann, zu erforschen und zu ergründen suchen! Denn ich fühle in mir ein dringendes Bedürfniſs nach Gewiſsheit in meinem Wissen, ein unaufhaltsames Streben nach Vollständigkeit in der Kenntniſs meiner Selbst, ein unnennbares Sehnen nach befriedigender Beantwortung jener Fragen, um mir von meinen Überzeugungen und Handlungen gründliche Rechenschaft zu geben. Sollte mir auch manches noch räthselhaft bleiben, sollte ich auch auf gewisse unübersteigliche Schranken meiner Erkenntniſs stoſsen, sollte ich gar in mancherley Irrthümer fallen und statt des gehofften Lichtes neue Dunkelheiten, statt der gesuchten Gewiſsheit neue Zweifel finden — was thut es? was kann ich dabey verlieren? — Schon das wird mir hoher Gewinn seyn, wenn ich weiſs, wie weit mein Wissen überhaupt gehen kann; schon das wird mich beruhigen, wenn ich einsehe, wo und warum ich auf weitere Einsicht verzichten muſs. Auch beym

unglück-

unglücklichsten Erfolge meines Spekulirens bleibt mir doch Eins, wonach ich mich im Leben richten kann und will — die innere Stimme des Gewissens — mag es übrigens damit eine Bewandnifs haben, welche es wolle! Die Fehltritte der Spekulazion können ja einen redlichen Forscher nicht zum Verbrecher machen und eine falsche Spekulazion ist darum noch keine schlechte oder böse Spekulazion.

Der philosophischen Elementarlehre

zweyter Abschnitt.

Apodiktische Elementarlehre.

§. 20.

Um in Ansehung der wichtigen Probleme, die ich mir selbst vorgelegt habe, zu einer vesten und gewissen Überzeugung zu gelangen, mufs ich zuvörderst wohl jene Probleme vereinfachen d. h. auf einige Hauptfragen zuzückführen, von deren Entscheidung die Entscheidung aller übrigen abhangen dürfte.

§. 21.

Diese Fragen sind folgende:

1.) Wovon soll ich bey meinen Nachforschungen ausgehn oder worauf mag sich die Erkenntnifs, nach der ich strebe, stützen?

2.) Wie weit kann ich in meinen Nachforschungen fortgehn oder wo mufs ich meinen Nachforschungen ein Ziel setzen?

3.) Wie vielfach ist meine Thätigkeit oder auf wie mancherley Art kann ich überhaupt würksam seyn?

4.) Worauf bezieht sich meine gesammte Thätigkeit oder wohin soll sie zuletzt gerichtet seyn?

§. 22.

Ich werde also zuerst die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs aufsuchen, sodann den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens bestimmen, hernach die ursprüngliche Form meiner gesammten Thätigkeit nach ihren Grundzügen darstellen, und endlich den höchsten und letzten Zweck derselben erforschen müssen.

Anmerkung.

Die Fundamentalphilosophie, wieferne sie Elementarlehre ist, hat es nur mit Auflösung dieser vier Hauptprobleme zu thun; denn hievon hangt die Auflösung aller andern philosophischen Probleme ab. Die apodiktische Elementarlehre zerfällt also sehr natürlich wieder in vier Hauptstücke, und was nicht in diesen vier Hauptstücken verhandelt

werden kann, gehört entweder in die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie oder in andre philosophische Disziplinen, welche die Derivativphilosophie (theoretische und praktische) ausmachen, wie sich tiefer unten in der Methodenlehre von selbst ergeben wird.

Der apodiktischen Elementarlehre

erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs.

§. 23.

Unter den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs verstehe ich solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar oder durch sich selbst gewiſs, mithin die höchsten und letzten Bedingungen der Gültigkeit alles dessen sind, was man in philosophischer Hinsicht behauptet oder für wahr hält.

Anmerkung.

Das Wort Prinzip ist offenbar zweydeutig. Es kann sowohl einen Grund als einen Grundsatz bedeuten. Wir lassen es einstweilen beydes zugleich anzeigen. In dem Verlaufe der Untersuchung wird sich die eine Bedeutung von der andern von selbst scheiden. Hier sollte jene Zweydeutigkeit, die in die Untersuchung über die Prinzipien der Philosophie so viel Verwirrung gebracht hat, nur vorläufig bemerkt werden.

§. 24.

So lange ich dergleichen Prinzipien (§. 23.) nicht aufweisen kann, so lange mag ich immer mich von dem Einen auf das Andre berufen, immer von einer Erkenntnifs (*C*) zur andern (*B*) verweisen; ich hätte doch nimmer ein Erstes in meiner Erkenntnifs (*A*), worauf ich mit völliger Sicherheit fufsen könnte, um von dannen weiter fortzuschreiten. Jedes *A*, von dem ich etwan ausginge, um doch nur einen Anfang zu haben, wäre blofs ein relatives, aber kein absolutes *A*, weil es immer wieder ein anderweites *A* voraussetzte und von diesem stillschweigend seine Gültigkeit erborgte.

§. 25.

Aber giebt es denn auch solche Prinzipien? Ruht die Erkenntnifs würklich auf einem oder mehren *A*, über welche hinaus kein weiterer Rückgang in der Begründung der Erkenntnisse möglich ist? Wie wenn eben die Natur meiner Erkenntnifs, die wesentliche Konstituzion des erkennenden Subjektes einen solchen Rückgang in's Unendliche foderte? wenn eben darin das Fortschreiten in der

Erkenntniſs bestände, daſs ich unaufhörlich rückwärts gehen, daſs ich immerfort hinaufsteigen müſste zu höheren Bedingungen oder immerfort hinabsteigen zu tieferen Gründen, ohne je ein Höchstes oder Tiefstes finden zu können?

§. 26.

Ich weiſs nicht, was ich hierauf antworten soll. Denn ich sehe wohl ein, daſs ich demjenigen, welcher läugnete, es gebe oberste Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs, nicht beweisen könnte, es gebe allerdings dergleichen, weil ich, um nur überhaupt einen Beweis vollständig und durchaus befriedigend führen zu können, schon dergleichen Prinzipien gefunden haben müſste. Dann wäre aber jener Beweis gar nicht nöthig, sondern ich dürfte nur die Prinzipien schlechtweg aufzeigen.

§. 27.

Allein auf der andern Seite seh' ich auch ein, daſs eben darum niemand das Gegentheil beweisen kann. Denn er müſste mich ja dann selbst auf solche Prinzipien verweisen,

mithin das, was er mit Worten behauptete, durch die That selbst widerlegen. Daraus aber, daſs er und ich noch keine solche Prinzipien kennen, dürften wir doch wohl nicht ohne Übereilung und Anmaſsung folgern, daſs es überhaupt keine gebe.

§. 28.

Was soll ich denn also thun? Soll ich die Frage, ob es absolute Prinzipien (§. 24.) gebe, als unentschieden und unentscheidbar dahin gestellt seyn lassen? — Das kann ich nicht, wenn ich anders nach einer gründlichen Erkenntniſs strebe, die meine Vernunft völlig befriedigen soll. Ich fühle ein Bedürfniſs in mir, absolute Prinzipien zu suchen, und um sie suchen zu können, muſs ich wenigstens voraussetzen, daſs es dergleichen gebe. Da ich also dieſs nicht demonstriren kann, so postulire ich Prinzipien d. h. ich nehme an, es gebe dergleichen, weil ich den Versuch machen will, sie zu finden. Wär ich so glücklich, sie zu finden, so dürft' ich sie nur monstriren, um faktisch darzuthun, daſs die philosophische Erkenntniſs würklich auf sichern Prinzipien ruhe.

Anmerkung.

Der Satz: **Es giebt Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs**, ist offenbar nichts anders als ein **Postulat der philosophirenden Vernunft**. Man kann gar nicht philosophiren wollen, ohne wenigstens für möglich zu halten, dafs man durch das Philosophiren auf etwas Schlechthin-Gültiges in der Erkenntnifs geführt werde. Selbst der Skeptiker mufs, wenn er zu philosophiren anfängt, und bevor er durch sein Philosophiren das Resultat gefunden zu haben meynt, es gebe nichts Absolut-Gewisses in der philosophischen Erkenntnifs, jenes Postulat als solches zugestehen. Sind aber die Prinzipien gefunden und werden sie nun als solche aufgestellt, so verwandelt sich das Postulat in ein **Faktum**. Wird dann gegen die Prinzipien noch gestritten, so ist der Streit nicht gegen das Postulat, sondern gegen das Faktum gerichtet. Der Gegner sagt alsdann: „Das, was du „als Prinzip aufstellst, ist es nicht." Wird dieses dargethan, so ist zwar das aufgestellte Prinzip als solches ungültig, aber das Postulat der Prinzipien bleibt immer gültig d. h. ich kann mich nach andern Prinzipien umsehen. Daher kann kein Skeptiker in der Welt die **Unmöglichkeit** eines Absolut-Gewissen in der Erkenntnifs darthun; denn könnte er diefs, so müfste er selbst sich auf etwas Absolut-Gewisses stützen d. h. er müfste mit sich selbst in einem absoluten Widerspruche stehen. Er opponirt also immer nur gegen das, was ihm Andre als gewifs vorhalten, indem er ihnen Fehler in ihrem Räsonnement (falsche Erklä-

rungen, Erschleichung der Prämissen, Sprünge in den Folgerungen, Inkonsequenzen u. s. w.) aufzuzeigen und dadurch die Ungültigkeit des Räsonnements darzuthun sucht, ohne selbst etwas als gewiſs zu behaupten. Er hält es daher nur für unwahrscheinlich, daſs die philosophirende Vernunft ein Absolut-Gewisses in der Erkenntniſs ergründen werde, weil die bisherigen Versuche dieser Art nach seinem Dafürhalten miſslungen sind. Ob und wieferne nun eine solche Methode des Philosophirens (denn offenbar ist der Skeptizism nur Methode, nicht System) stattfinden könne, wird die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie weiter untersuchen. Hier sollte nur unser vom Skeptizisme völlig unantastbares Postulat der philosophirenden Vernunft, das, wie man leicht einsieht, von den Kantischen Postulaten der Vernunft überhaupt wesentlich verschieden ist, gehörig in's Licht gestellt werden.

§. 30.

Wenn es, wie ich jetzt, ohne Widerspruch zu befürchten, voraussetzen darf, Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs giebt, wo mögen sie zu suchen und zu finden seyn? Doch wohl in mir selbst? — Sie sollen Prinzipien einer Erkenntniſs seyn; die Erkenntniſs aber kann ich, wenn ich sie auch etwan auf ein sogenanntes Aüſsere beziehe, doch nur als etwas in mir selbst betrachten. Zugleich sollen

sie Prinzipien einer philosophischen Erkenntnifs seyn (denn um diese ist es mir eben jetzt eigentlich zu thun) d. h. einer solchen, die durch Philosophiren entsteht; das Philosophiren aber mufs ich ebenfalls, wenn es auch durch irgend etwas Aüfseres veranlafst werden möchte, als etwas in mir selbst betrachten. Mithin kann ich das, was in irgend einer Hinsicht Prinzip der philosophischen Erkenntnifs seyn soll, nicht im Aüfsern, sondern blofs im Innern suchen.

§. 31.

Ich will also das sogenannte Aüfsere vor der Hand dahin gestellt seyn lassen; ich will davon abstrahiren und blofs auf das Innere reflektiren, um mich selbst vor allen Dingen zu erkennen. So hoff' ich wenigstens, auf dem kürzesten Wege zum Ziele zu gelangen, und darf nicht fürchten, bey meiner Forschung nach Prinzipien in der unendlichen Mannichfaltigkeit der mir vorschwebenden, bis jetzt noch sehr räthselhaften, äufsern Gegenstände mein eignes Selbst zu verlieren. Vielmehr fixire ich eben dieses Selbst als Hauptgegenstand der zu bewürkenden Erkenntnifs,

weil, wenn es aufser demselben noch andre Gegenstände der Erkenntnifs geben sollte, hierüber doch nur ich selbst mir werde Rechenschaft geben können.

§. 32.

Da ich Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs überhaupt finden will, so mufs ich wohl zuvörderst zu bestimmen suchen, welches dasjenige Prinzip sey, wodurch die ganze philosophische Erkenntnifs erst möglich wird d. h. die Grundbedingung der philosophischen Erkenntnifs selbst.

§. 33.

Ich will dieses Prinzip das Realprinzip (*principium essendi*) der philosophischen Erkenntnifs nennen, um es von denjenigen Prinzipien zu unterscheiden, welche die Ableitung eines bestimmten philosophischen Erkenntnisses aus einem andern möglich machen d. h. die Bedingungen der Gültigkeit der unter und mit einander zusammenhangenden philosophischen Erkenntnisse sind.

§. 34.

Diese Prinzipien will ich **Idealprinzipien** (*principia cognoscendi*) nennen, weil es Vorstellungen oder Gedanken sind, die ich in Worte fassen und als Sätze aufstellen kann, um sie zur **Begründung andrer Sätze** zu brauchen.

§. 35.

Die Idealprinzipien sind also eigentliche **Grund-Sätze**; das Realprinzip hingegen ist gar kein Satz (ob es gleich in einem Satze angedeutet und charakterisirt werden kann) sondern ein **Grund** der Erkenntniſs und mithin auch der Grundsätze, welche zur Erkenntniſs gehören. Die Idealprinzipien sind folglich selbst als ein **Produkt** des Realprinzips zu betrachten und von diesem als **Produzenten** wesentlich verschieden (§. 23. Anm.).

Anmerkung.

Schon hieraus ergiebt sich die wichtige Folgerung, daſs **ein und dasselbe** Prinzip nicht **beydes**, real und ideal, **zugleich** seyn könne, daſs also wenigstens in dieser Hinsicht von **mehr als Einem** Prinzipe in der Philosophie die Rede seyn müsse. Ob vielleicht auch in andern Hinsichten, wird sich tiefer unten ergeben.

§. 36.

Das Realprinzip der philosophischen Erkenntniſs bin ich selbst, der ich philosophire, oder — allgemeiner ausgedrückt — das philosophirende Subjekt. Ich konstituire mich also selbst zu diesem Prinzipe dadurch, daſs ich philosophire, und bedarf dazu keiner besondern Rechtfertigung. Ich als der Erkennende überhaupt betrachte mich aus eigner Machtvollkommenheit als das Realprinzip der Erkenntniſs überhaupt. Eben so betrachte ich als der durch Philosophiren Erkennende mich selbst als Realprinzip der philosophischen Erkenntniſs. Da ich nun beym Philosophiren von dem Aüſsern abstrahire und auf das Innere reflektire, um mich selbst zu erkennen (§. 31.), mithin das philosophirende Subjekt zugleich als das, was erkannt werden soll, oder als Gegenstand des Erkennens betrachte, so kann ich mit Recht sagen:

> Das Ich, wiefern es sich selbst zum Objekte der Erkenntniſs macht, ist das Realprinzip der philosophischen Erkenntniſs.

Anmerkung 1.

Hieraus ergeben sich drey wichtige Folgerungen:

1.) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als Subjekt-Objekt, weil es sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniſs macht; aber man kann daraus nicht ohne Übereilung schlieſsen, daſs es überhaupt oder an und für sich betrachtet auch Subjekt-Objekt sey d. h. daſs auſser dem Ich gar nichts Objektives vorhanden, mithin alles Objektive, was ich mir dennoch vorstelle, nur Produkt des Ich's sey.

2.) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als ein Unbedingtes oder Absolutes, weil es sich als Realprinzip der philosophischen Erkenntniſs nicht von einem anderweiten Prinzipe als seiner Bedingung ableiten kann, ohne jene Dignität zu verlieren; aber man würde daraus sehr übereilt schlieſsen, daſs es auch überhaupt oder an und für sich betrachtet ein Absolutes oder Unbedingtes sey d. h. daſs es sich schlechthin selbst setze und alles Andre nur durch und für das Ich gesetzt werde, mithin das Ich weder irgend etwas über noch irgend etwas neben sich habe, von dem es in Ansehung seines Seyns und Würkens abhängig sey.

3.) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren als ein einiges Realprinzip der Erkenntniſs, weil es selbst erkennendes Subjekt ist und weil es sich selbst nicht als mehre Sub-

jekte denken kann; allein man würde mit Übereilung hieraus schliefsen

a.) dafs es auch das einige Realprinzip aller Dinge, welche erkannt werden, sey d. h. dafs es, um Erkenntnisse in sich zu produziren, gar keiner gegebnen Objekte und keiner durch dieselben bestimmten Materialien der Erkenntnisse bedürfe, sondern alles in und durch sich selbst erzeuge;

b.) dafs es auch das einige Idealprinzip der Erkenntnifs sey d. h. dafs Real- und Idealprinzip identisch sey, mithin alle Erkenntnisse (und folglich auch die ganze Philosophie) sich aus einem einzigen Prinzipe deduziren lassen müssen, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen (§. 35. Anm.).

Anmerkung 2.

Die Wissenschaftslehre behauptet bekanntlich, das Ich an und für sich selbst sey Subjekt-Objekt, es sey das Absolute, es sey das alleinige Prinzip der philosophischen und vermittelst dieser auch aller übrigen Erkenntnifs. Diese drey Sätze sind in jenem Systeme charakteristisch und fundamental; denn wer diese Behauptungen zugiebt, unterschreibt eben dadurch, wenn er konsequent denkt, alle übrigen Lehrsätze der Wissenschaftslehre. Es zeigt sich aber hier, dafs die Wissenschaftslehre jene drey Sätze blofs durch eine Fallazie, deren sich der Urheber freylich nicht bewufst gewesen seyn mag, erschlichen hat. Denn jene Sätze sind zwar in gewisser

Hin-

Hinsicht (*secundum quid*) wahr und gültig, nämlich wieferne das Ich als philosophirendes Subjekt gedacht wird, aber nicht in Beziehung auf das Ich überhaupt oder an und für sich (*simpliciter*). Die ganze Wissenschaftslehre ruht also auf einem *Sophisma amphiboliae*, indem sie, wie die Dialektiker sagen, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* geschlossen hat.

§. 37.

Ich gehe weiter, um auch die Idealprinzipien der philosophischen Erkenntniſs aufzusuchen (§. 34.). Denn daſs diese Prinzipien vom Realprinzipe wesentlich verschieden seyn müssen, weiſs ich nun schon aus meinen bisherigen Untersuchungen (§. 33 und 35.).

§. 38.

Ich sehe aber voraus, daſs ich hier einen neuen Unterschied werde machen müssen. Denn da durch mein Philosophiren eine Erkenntniſs, welche philosophisch heiſst, und eben dadurch eine Wissenschaft, welche Philosophie heiſst, entstehen soll, so gehört dazu theils ein Wissen von dem, was erkannt werden soll, theils eine Art und Weise des Wissens, wodurch es ein systematisches oder wissenschaftliches wird.

§. 39.

Ich folgere hieraus, dafs die Idealprinzipien der philosophischen Erkenntnifs von doppelter Art seyen:

1.) Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs als eines Wissens überhaupt d. h. Grundsätze, welche den Gehalt (*materia*) jener Erkenntnifs bestimmen und daher material sind;

2.) Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs als eines wissenschaftlichen Wissens d. h. Grundsätze, welche die Gestalt (*forma*) jener Erkenntnifs bestimmen und daher formal sind.

Anmerkung.

Mit wenigen Worten kann man den Unterschied der materialen und formalen Prinzipien so andeuten: Jene konstituiren, diese reguliren die philosophische Erkenntnifs. Jene sind Prinzipien des Philosophirens selbst, diese — Prinzipien der dadurch zu erzeugenden Wissenschaft als solcher, der Philosophie. Man darf also bey jenen Ausdrücken, wenn von der Philosophie überhaupt die Rede ist, nicht an das denken, was man in der praktischen Philosophie nach der kantischen Theorie materiale und formale Prinzipien nennt. Denn

hier ist nicht die Rede von Grundsätzen des Handelns, wieferne dabey entweder die Materie oder die Form des Willens in Betrachtung kommt, sondern von den obersten Erkenntnifsprinzipien unsrer ganzen Wissenschaft. Da nun diese sich entweder auf die Materie oder auf die Form der philosophischen Erkenntnifs beziehen können, so giebt es für sie keine passendere Bezeichnung als die der materialen und formalen Prinzipien.

§. 40.

Die Materialprinzipien der philosophischen Erkenntnifs müssen im eigentlichen Sinne erste Grundsätze seyn; denn es ist mir bis jetzt aufser dem einigen Realprinzipe, welches aber kein Grund-Satz, sondern das Ich selbst ist (§. 35. und 36.), kein Idealprinzip gegeben, aus welchem ich sie herleiten könnte. Sollen sie aber erste Grundsätze seyn, so müssen sie etwas aussagen, was unmittelbar gewifs, mithin eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, folglich auch von mir gar nicht bezweifelt oder geläugnet werden kann, ohne mich selbst absichtlich zu täuschen. Nun ist für mich nichts unmittelbar gewifs, als das, wessen ich mir in jedem Momente selbst bewufst bin. In meinem

eignen Bewufstseyn werd' ich also jene Prinzipien aufsuchen müssen.

§. 41.

Was ist denn nun aber eben dieses Bewufst-Seyn? Was will ich damit überhaupt andeuten, wenn ich sage, ich sey mir bewufst, dafs irgend etwas sey, mag übrigens dieses etwas seyn, was es wolle? — Offenbar wird damit nichts anders angedeutet, als ein Seyn und ein Wissen von diesem Seyn, mithin eine innige Verbindung und Aufeinanderbeziehung des Seyns und des Wissens in mir (συνθεσις του ειναι και του ειδεναι εν εμαυτῳ). Der Ausdruck: Bewufstseyn, zeigt also an eine Synthese des Seyns und des Wissens im Ich.

Anmerkung.

Dafs diese Erklärung vom Bewufstseyn eine blofse Nominalerklärung seyn solle, versteht sich von selbst. Was es übrigens mit jener Synthese für eine Bewandnifs habe, ob sie selbst erklärt und begriffen und dadurch vom Bewufstseyn eine Realerklärung gegeben werden könne, davon weiter unten.

§. 42.

Was in dem Bewufstseyn und durch dasselbe sich als etwas unmittelbar Wahrzunehmendes und Anzuerkennendes, mithin als etwas Faktisches ankündigt, nenne ich eine Thatsache des Bewufstseyns. Da ich nun die Materialprinzipien der philosophischen Erkenntnifs im Bewufstseyn als ihrer gemeinschaftlichen Quelle aufzusuchen habe (§. 40.): so mufs ich beym Philosophiren zuvörderst auf jene Thatsachen selbst reflektiren, um sie möglichst rein aufzufassen und darzustellen. Diefs soll daher die erste Reflexion oder die erste Funkzion des philosophirenden Subjektes heifsen.

§. 43.

Diese Funkzion besteht nun darin, dafs ich von dem Besondern, welches in jeder einzelnen Thatsache vorkommt, abstrahire und blofs auf das Gemeinschaftliche in ihnen reflektire, um dieses in Worte gefafst als einen allgemeinen Satz aufzustellen, der wieder andern Sätzen zur Grundlage dienen und so als Grundsatz gebraucht werden kann.

Anmerkung.

Die einzelnen Thatsachen des Bewuſstseyns sind natürlich unendlich mannichfaltig und verschieden (z. B. ich schaue dieses Gemälde an, ich empfinde diesen Schmerz, ich denke diesen Begriff, ich will diesen Zweck, ich vollziehe diese Handlung u. s. w.). Bey dem Besondern, was in diesen einzelnen Thatsachen enthalten ist und wodurch sich eine von der andern unterscheidet, kann also die erste Funkzion des philosophirenden Subjektes nicht stehen bleiben. Denn so würden unendlich viele Einzelsätze entstehen, von denen keiner als Grundsatz gebraucht werden könnte, weil er gar nichts Allgemeines aussagte. Ich muſs also von dem Besondern einzelner Thatsachen abstrahiren und auf das Gemeinschaftliche in ihnen allein reflektiren. Dieses Gemeinschaftliche ist diejenige Art der Thätigkeit überhaupt, welche sich durch mehre einzelne mit einander verwandte Thatsachen im Bewuſstseyn ankündigt und dadurch den Charakter einer allgemeinen Thatsache annimmt (z. B. ich schaue an, ich empfinde, ich denke, ich will, ich handle u. s. w.). Eine solche Thatsache durch Worte ausgedrückt qualifizirt sich erst zu einem würklichen Grundsatze.

§. 44.

Durch die erste Reflexion werden mir also gewisse Sätze entstehen, welche, indem sie nichts anders als jene T h a t s a c h e n in ihrer A l l g e m e i n h e i t ausdrücken, u n m i t t e l b a r

gewifs sind, mithin einen Beweis weder zulassen noch nöthig haben, eben dadurch aber zu einer sichern Grundlage für andre Sätze tauglich, folglich Grundsätze oder Idealprinzipien sind (§. 34.). Da sie aber zunächst nur den Stoff darbieten, der durch fortgesetztes Nachdenken weiter bearbeitet werden soll, so bestimmen sie nur den Gehalt der philosophischen Erkenntnifs und sind folglich Materialprinzipien (§. 39. Nr. 1.). Und weil sie durch die erste Reflexion gefunden werden, so können sie auch Grundsätze des ersten Grades (*principia primi ordinis*), wieferne sie aber zur Auffindung der formalen Grundsätze dienen, Urgrundsätze (*principia originaria*) heifsen. Ich kann demnach mit Recht sagen:

Die Thatsachen des Bewufstseyns, wieferne sie in Begriffe aufgefafst und durch Worte dargestellt werden, sind die materialen Idealprinzipien der philosophischen Erkenntnifs.

Anmerkung.

Die Schwierigkeit, wie unter den verschiedenen philosophirenden Subjekten Einverständnifs über die Thatsachen des Bewufstseyns zu bewürken sey, drückt

jede philosophische Theorie in Ansehung dessen, was sie als Prinzip aufstellt. Man muſs es freylich darauf ankommen lassen, ob Andre eben das in ihrem Bewuſstseyn finden werden und wollen, was man in dem seinigen findet. Rein aufgefaſste und deutlich dargestellte würkliche Thatsachen des Bewuſstseyns dürfte jedoch wohl niemand im Ernste bezweifeln oder läugnen. Auch haben alle Philosophen von jeher sie wenigstens stillschweigend angenommen oder als Grundlage ihres Räsonnements vorausgesetzt und nur über die Folgerungen daraus gestritten. Wenn Des Cartes sagte: *Cogito, ergo sum*, so wollte er mit dem *Cogito* nichts anders ausdrücken, als etwas unmittelbar Gewisses, eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewuſstseyns, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen könnte. Denn woher wissen wir, daſs wir denken oder wollen, empfinden oder begehren u. s. w., als dadurch, daſs wir uns dieser Thätigkeiten bewuſst werden, sobald wir auf diese Art thätig und auf uns selbst aufmerksam sind? — Eben so wenn Kant gleich im Anfange seiner Kritik von Vorstellungen und einer gewissen Beziehung derselben auf Gegenstände redet, was könnte er anders antworten, wenn ihn jemand fragte: Woher weiſst du, daſs du dir etwas vorstellst? — als: „Durch mein Bewuſstseyn.“ Und woher wissen wir Andern, daſs wir uns etwas vorstellen? „Durch un„ser Bewuſstseyn.“ — Selbst Fichte, der das Bewuſstseyn durch seine Wissenschaftslehre demonstriren will, beruft sich doch zuvörderst auf That-

sachen des Bewufstseyns und vermittelt dadurch seine Demonstrazion. Er sagt *): „Zufolge dieser „Voraussetzung" — nämlich dafs in dem Mannichfaltigen der Grundbestimmungen des Bewufstseyns ein systematischer Zusammenhang stattfinde — „geht „nun der Wissenschaftslehrer an den Versuch, aus „irgend einer ihm bekannten Grundbe„stimmung des Bewufstseyns alle übrigen, „als mit der ersten nothwendig verknüpft und durch „sie bestimmt, abzuleiten." Was kann aber die dem Wissenschaftslehrer bekannte Grundbestimmung des Bewufstseyns, aus welcher er alle übrigen ableiten will, anders seyn, als eine Thatsache, die er in seinem Bewufstseyn findet, wenn er auf sich selbst reflektirt, und von der er voraussetzt, dafs sie alle andre Menschen, welche seine Dedukzion lesen, auch in dem ihrigen finden werden, wenn sie gehörig auf sich selbst reflektiren? Denn da er, indem er seine Dedukzion erst anhebt, noch gar nichts bewiesen hat, so mufs er sie von etwas anheben, was ihm und jedem Andern unmittelbar gewifs ist d. h. wessen er und jeder Andre sich in jedem Augenblicke bewufst werden kann, sobald er nur durch Aufmerksamkeit auf sich selbst sich dessen bewufst werden will, mithin von einer Thatsache des Be-

*) Im sonnenklaren Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, S. 64.

wufstseyns *). Wenn er aber aus dieser Thatsache, in Begriffe gefafst, durch Worte bezeichnet und als Satz aufgestellt, alles Übrige ableitet und so ein System der Philosophie zu Stande bringt: braucht er denn nicht eben vermöge dieser Ableitung den jene Thatsache ausdrückenden Satz als Grundsatz oder Prinzip, und fodert er nicht, dafs wir ihn dafür anerkennen und eben so brauchen sollen? — Es ist nicht anders. Das Bewufstseyn ist das einzige Medium alles Philosophirens, die einzige Quelle, woraus der Philosoph die Materialien seiner Erkenntnifs schöpft. Sucht er eine andre, so mag er zusehen, was er für eine Philosophie zu Stande bringe, und wie er dieselbe für Andre zugänglich machen will. Hält er sich aber überall an sein Bewufstseyn,

*) Hiemit stimmt genau überein, was Fichte in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 5. (nach der 1. Ausg.) sagt: „Wir müssen „auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von „einem Satze ausgehen, den uns jeder ohne „Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es „wohl mehre geben. Die Reflexion ist frey, und „es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie „ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus „der Weg zu unserm Ziele am kürzesten ist. — Irgend eine Thatsache des empirischen Bewufst„seyns wird aufgestellt, und es wird eine empiri„sche Bestimmung nach der andern von ihr abgeson„dert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin „selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts „absondern läfst, rein zurückbleibt."

so hat er etwas, woran er selbst den vernünftigen Zweifler d. h. denjenigen, der nicht zweifelt, um zu zweifeln, sondern um Wahrheit zu suchen, vesthalten kann. Denn das, wessen sich jeder unmittelbar bewuſst ist, kann auch der vernünftige Zweifler nicht abläugnen, wenn er gleich gegen die Folgerungen protestirt, die jemand daraus herleiten möchte. Läugnete ein Zweifler schlechtweg alle Thatsachen des Bewuſstseyns ab, behauptete er z. B., daſs, indem man vor ihm steht und mit ihm redet, er nichts sehe, höre, denke u. s. w., so würde er wenigstens nicht verlangen können, daſs man sich weiter mit ihm abgeben solle. Man würde ihn als einen Menschen, *cui non est sanum sinciput*, stehen und mit sich selbst nach Belieben streiten lassen. Denn — *contra principia negantem disputari non potest.*

§. 45.

Da die Thatsachen des Bewuſstseyns sehr mannichfaltig sind und da jede für sich selbst gewiſs ist, so muſs es auch mehre Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniſs von gleicher Gültigkeit geben. Sie sind daher einer Ableitung aus einem höheren Prinzipe weder fähig noch bedürftig und ein oberstes Materialprinzip der philosophischen Erkenntniſs in dem Sinne, daſs durch den Gehalt desselben schon der gesammte

Gehalt der Philosophie bestimmt wäre, ist ein Unding. Denn das Philosophiren soll nicht blofs eine analytische Exposition bereits gegebner Erkenntnisse, sondern eine synthetische Produkzion noch nicht vorhandner seyn. Es bedarf daher die Konstrukzion der Philosophie einer fortwährenden Reflexion auf die mannichfaltigen Thatsachen des Bewufstseyns, um sie dem philosophischen Räsonnement durch die ganze Wissenschaft hindurch zum Grunde zu legen.

§. 46.

Indessen lassen sich doch alle Materialprinzipien der philosophischen Erkenntnifs, welche gewisse allgemeine Thatsachen des Bewufstseyns ausdrücken (§. 43. nebst der Anm.), auf einen Satz zurückführen, welcher die allgemeinste Thatsache des Bewufstseyns d. h. diejenige, die in jeder andern enthalten ist, aber nicht jede andre in sich, sondern blofs unter sich enthält, ausdrückt. In allen Thatsachen des Bewufstseyns ist nämlich Thätigkeit überhaupt enthalten. Daher kann der Satz:

Ich bin thätig,

als das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntnifs betrachtet werden.

Anmerkung 1.

Man sieht leicht ein, dafs dieser Satz nur insofern oberstes Prinzip heifst, als ihm alle übrigen untergeordnet werden können. Unter dem Satze: Ich bin thätig, sind nämlich alle die Sätze: Ich schaue an, empfinde, denke u. s. w. enthalten; denn diese Sätze bedeuten eigentlich: Ich bin anschauend, empfindend, denkend u. s. w. thätig. Aber jener Satz enthält nicht diese Sätze in sich; denn in der Thätigkeit überhaupt ist nicht diese oder jene bestimmte Thätigkeit enthalten. Wenn wir uns daher unsrer Thätigkeit bewufst sind, so sind wir uns jedesmal einer durchaus bestimmten Thätigkeit bewufst, und nur dieses durchaus Bestimmte ist das eigentlich Faktische, dessen wir uns bewufst sind. Es liegt aber doch in jeder bestimmten Thätigkeit der Charakter der Thätigkeit überhaupt. Indem ich mir also eines bestimmten Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewufst bin, bin ich mir auch des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. überhaupt bewufst; und indem ich mir der Thätigkeit des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewufst bin, bin ich mir auch der Thätigkeit überhaupt bewufst. Jenes Bewufstseyn schliefst folglich dieses ein, und so unmittelbar gewifs das Eine ist, so gewifs ist auch das Andre. Es bedarf keines Beweises für den Satz: Ich bin anschauend thätig,

oder für den Satz: Ich bin thätig; denn beyde liegen schon in dem Bewufstseyn einer bestimmten anschauenden Thätigkeit. Nur der Abstrakzion von dem Einzelnen oder Besondern und der Reflexion auf das Allgemeine bedarf es, um jene Sätze, die in diesem Bewufstseyn schon (*implicite*) enthalten waren, nun als solche deutlich (*explicite*) zu denken.

Anmerkung 2.

So mannichfaltig und verschieden auch die Thatsachen des Bewufstseyns seyn mögen, welche der philosophischen Erkenntnifs als unmittelbar gewisse Sätze zum Grunde liegen, so findet doch unter denselben ein realer Zusammenhang statt, indem sie alle von einem und demselben Realprinzipe (dem Ich) abhangen und Thatsachen eines und desselben Grundbewufstseyns (des Ichs) ausdrücken. Diesen realen Zusammenhang deutet eben das oberste Materialprinzip: Ich bin thätig, an, indem es auf das einige Realprinzip der Thätigkeit hinweist. Es kann und darf also nicht behauptet werden, dafs durch die Annahme mehrer gleich gültiger Materialprinzipien der philosophischen Erkenntnifs die Einheit dieser Erkenntnifs aufgehoben werde. Denn Einheit findet schon in Ansehung des Inhalts vermöge jenes realen Zusammenhangs statt. In Ansehung der Form aber hangt dieselbe von den Idealprinzipien der zweyten Art ab, wovon bald weiter die Rede seyn wird.

Anmerkung 3.

Bekanntlich suchte Reinhold's (ehemalige) Elementarphilosophie das Fundament der Philosophie ebenfalls im Bewufstseyn, und that ganz recht daran. Denn wie kann das Fundament einer Wissenschaft, in der das Subjekt der Erkenntnifs zugleich Objekt derselben ist, aufser dem Bewufstseyn des Subjektes liegen? Aber jene Elementarphilosophie fehlte unstreitig darin, dafs sie

1.) überhaupt voraussetzte, die ganze Philosophie müsse auf einem einzigen Prinzipe ruhen, ohne zu bestimmen, ob es ein reales oder ideales, materiales oder formales seyn solle, und ohne zu bedenken, dafs ein Prinzip der Philosophie, welches real und ideal, material und formal zugleich sey und aus welchem alle in Materie und Form noch so verschiednen Lehrsätze der Philosophie deduzirt werden können, schlechterdings unmöglich sey. Diese irrige Voraussetzung hat sich seit Erscheinung jener Elementarphilosophie, die eigentlich hierin den Ton angegeben hat, unter Deutschlands Philosophen so sehr verbreitet, dafs, da man die Untauglichkeit des von jener Elementarphilosophie aufgestellten Prinzips zur Dedukzion aller philosophischen Lehrsätze wohl merkte, ein Versuch nach dem andern gemacht worden ist, jenes Eine Prinzip zu finden, was der Philosophie so noththun sollte. Diese Versuche mufsten aber ohne Ausnahme verunglücken, weil sie etwas suchten, was nirgends zu finden war.

2.) Das Prinzip selbst, welches jene Elementar-

philosophie aufstellte — der sogenannte Satz des Bewuſstseyns: „Im Bewuſstseyn wird die Vor-„stellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt „unterschieden und auf beyde bezogen" *) — ist, wie man sieht, eigentlich ein Idealprinzip und zwar ein materiales, ein Grund-Satz, der den Ur-Stoff der gesammten Philosophie in sich enthalten soll. Erwägt man nun diesen Grundsatz genauer, so ergiebt sich bald, daſs er gar keine würkliche Thatsache des Bewuſstseyns ausdrückt, geschweige denn eine solche, in der alle übrigen Thatsachen und alle Lehrsätze der Philosophie schon enthalten wären. Denn die Unterscheidung der Vorstellung als solcher von Subjekt und Objekt und die Beziehung derselben als solcher auf beydes ist kein Faktum des natürlichen Bewuſstseyns. In diesem verliert sich das Subjekt so in der Vorstellung des Objektes, daſs jene Unterscheidung gar nicht stattfindet, und ist das Objekt bloſs eingebildet, so ist die Vorstellung gar nicht einmal vom Objekte würklich zu unterscheiden. Mithin ist jener

*) S. Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 200. *Dessen* neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie (in den Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Miſsverständnisse, Bd. 1. S. 167.) nebst der vorhergehenden Abhandlung: Über den ersten Grundsatz der Philosophie (Ebendas. S. 93 ff.) und die Schrift: Über das Fundament des philosophischen Wissens, S. 78.

jener Satz auf keinen Fall als erster Grundsatz der Philosophie brauchbar, wie auch bereits SCHULZ im *Änesidem* hinlänglich dargethan hat. Gleichwohl gab man die Reinholdsche Idee von einem solchen Prinzipe nicht auf, sondern man suchte sie nur auf andern Wegen zu realisiren. So sagt FICHTE *): „Die Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige „Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn „der absolut erste Grundsatz unmittelbar ge„wifs war — durch ihn aber alle möglichen „folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, „dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden „— wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten „liegen: so mufs eben das von diesen gelten, was „von jenem gilt u. s. w." Ferner: „Die Wissen„schaftslehre soll nicht nur sich selbst, sondern auch „allen möglichen übrigen Wissenschaf„ten ihre Form geben und die Gültigkeit dieser Form „für alle sicher stellen. Dieses läfst sich nun nicht „anders denken, als unter der Bedingung, dafs alles, „was Satz irgend einer Wissenschaft seyn „soll, schon in irgend einem Satze der Wis„senschaftslehre enthalten und also schon in „ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sey." — Also alle Sätze der übrigen Wissenschaften stecken

*) In seiner Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 22 und 23 nach der 2. Aufl., womit der Anfang der Wissenschaftslehre selbst zu vergleichen ist.

schon in den Sätzen der Wissenschaftslehre, und diese stecken wieder in dem absolut ersten Satze; so wie nach einigen Physikern alle folgende Generazionen von Naturprodukten in dem ersten Produkte jeder Art schon eingeschachtelt gelegen haben sollen. Eben so behauptet Schelling *): „Daſs es ein oberstes „absolutes Prinzip gebe, durch welches mit „dem Inhalte des obersten Grundsatzes, also mit „dem Inhalte, der Bedingung alles andern In„halts ist, nothwendig auch seine Form, die „die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so „daſs sich beyde einander wechselseitig begründen „und auf diese Art der oberste Grundsatz den ge„sammten Inhalt und die gesammte Form „der Philosophie ausdrückt." — Also auch hier findet sich die seltsame Idee, daſs die ganze Philosophie aus einem einzigen Satze (als einem Prinzipe, in welchem schon Materie und Form der gesammten philosophischen Erkenntniſs, ja der menschlichen Erkenntniſs überhaupt, gleichsam *in nuce* enthalten sey) deduzirt werden könne und müsse, wenn sie ein System seyn solle. Bey Kant findet sich meines Wissens keine bestimmte Aüſserung hierüber, so wie er auch in seinen Kritiken nicht faktisch von Einem Prinzipe ausgegangen ist. Er hat sich

*) In seiner Schrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, S. 18., womit der Anfang seines Systems des transzendentalen Idealismes zu vergleichen ist.

überhaupt auf die Untersuchung, welches die obersten Prinzipien der gesammten philosophischen Erkenntniſs, wie viel oder wie vielerley dieselben seyen, gar nicht eingelassen. Nur einmal redet er beyläufig (in der Vorrede zu seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) von einem gemeinschaftlichen Prinzipe der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft. Er hat es aber nirgends näher bestimmt; man kann also nicht wissen, ob er nicht ein bloſs formales gemeynt habe. Hätte er ein materiales gemeynt, so hätte er nicht anderswo (in der Kritik der reinen Vernunft, S. 82 und 83. nach der 3. Aufl.) läugnen können, daſs es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit der Erkenntniſs in Ansehung ihrer Materie gebe. Zwar sucht ein Ungenannter im Altonaer Genius des neunzehnten Jahrhunderts (Stück und Seite kann ich nicht nachweisen) jenes Prinzip im Begriffe der *Synthesis a priori*, und meynt, darum habe Kant seine Kritik mit der Frage begonnen: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Dieses Prinzip wäre freylich material. Allein da die Kritik jene *Synthesis a priori* in Hinsicht ihrer Möglichkeit anderweit deduzirt, so kann das Prinzip der Philosophie überhaupt nicht ein Begriff seyn, der selbst erst einer Dedukzion bedarf.

§. 47.

Die materialen Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs finden sich den bisherigen

Untersuchungen zufolge dadurch, daſs ich auf die Thatsachen meines Bewuſstseyns reflektire, um sie rein aufzufassen und darzustellen, und eben dadurch erhalte ich den ersten Stoff der philosophischen Erkenntniſs (§. 42 — 44.). Durch die formalen Idealprinzipien soll diese Erkenntniſs die Gestalt der Wissenschaftlichkeit oder die systematische Form erhalten (§. 39. Nr. 2.).

§. 48.

Ich werde also auf jene materialen Prinzipien von neuem reflektiren müssen, um durch Vergleichung derſelben ihre gesetzmäſsige Beziehung auf einander kennen zu lernen und so in der Mannigfaltigkeit der philosophischen Erkenntnisse eine gewisse Einheit zu entdecken, nach welcher sie zusammengeordnet werden können. Dieſs will ich die zweyte Reflexion oder die zweyte Funkzion des philosophirenden Subjektes nennen, und die dadurch enstehenden Sätze sollen Grundsätze des zweyten Grades (*principia secundi ordinis*), wieferne sie aber aus den Urgrundsätzen erst hervorgehen und nur mit Hülfe derselben gefun-

den werden können, abgeleitete Grundsätze (*principia derivativa*) heiſsen.

§. 49.

Da die Thatsachen meines Bewuſstseyns aus meiner Thätigkeit entspringen, und unter den mancherley Thatsachen des Bewuſstseyns eine gewisse Ähnlichkeit, Verwandschaft und Zusammenhang stattfindet (§. 43 und 46.): so muſs wohl auch in meiner Thätigkeit selbst ungeachtet ihrer Verschiedenheit eine solche Gleichförmigkeit und Regelmäſsigkeit stattfinden, daſs alle einzelne Thätigkeiten, deren ich mir nach und nach bewuſst werde, unter gewissen Hauptarten der Thätigkeit begriffen sind und diese wieder von gewissen Gesetzen abhangen, welche durch die ursprüngliche Bestimmtheit meiner Natur fixirt sind.

§. 50.

Könnte ich nun diese Gesetze oder obersten Regeln finden, von welchen die verschiednen Arten meiner Thätigkeit abhangen und wodurch alle Thatsachen meines Bewuſstseyns unter einander zusammenhangen; so würden

die Sätze, welche jene Regeln ausdrückten, eben die von mir gesuchten Formalprinzipien seyn. Denn ich könnte dann die mannichfaltigen philosophischen Erkenntnisse, welche die mannichfaltigen Arten meiner Thätigkeit betreffen, auf jene Sätze als ihren gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt beziehen und sie darunter zusammenordnen, um ein Ganzes der Erkenntnifs daraus zu bilden. Sonach darf ich mit Recht behaupten:

Die Gesetze meiner Thätigkeit, wieferne sie in Begriffe gefafst und durch Worte dargestellt werden, sind die formalen Idealprinzipien der philosophischen Erkenntnifs.

Anmerkung.

Dafs die Philosophen von jeher die in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten allgemeinen und nothwendigen Regeln seiner Thätigkeit gesucht und dafs sie dieselben als Prinzipien gebraucht haben, um dadurch dem Mannichfaltigen ihrer Erkenntnifs systematische Einheit zu geben, ist eine durch die Geschichte der Philosophie hinlänglich bewährte Thatsache. Sie haben aber diese formalen Grundsätze bald so bald anders bestimmt, je nachdem sie von verschiednen Thatsachen des Bewufstseyns als materialen

Prinzipien ausgingen. Daher haben sie auch jene Regeln in mancherley Formeln eingekleidet, welche bald in der Sache selbst, bald bloſs den Worten nach verschieden waren. Man denke z. B. an den sogenannten Satz des Widerspruchs als oberste Regel des Denkens, oder an das sogenannte Sittengesetz als oberste Regel des Wollens. Was sind sie anders als Prinzipien der Einheit des Mannichfaltigen der logischen und der moralischen Erkenntnisse? Und wie können sie anders gefunden werden, als durch Reflexion auf die Thatsachen des Bewuſstseyns, die sich beym Denken und Wollen in uns ankündigen? Daher setzt die Möglichkeit des Einverständnisses über die formalen Prinzipien das Einverständniſs über die materialen als nothwendige Bedingung voraus. Vergl. §. 44. Anm.

§. 51.

Wenn ich gewisse Arten meiner Thätigkeit untersuche und die dadurch gefundenen Erkenntnisse vermittelst der obersten Regel jener Thätigkeiten mit einander verbinde, so bekomme ich besondre Theile der philosophischen Erkenntniſs d. h. mehre einzelne philosophische Wissenschaften, deren jede ihr eigenthümliches Formalprinzip hat (z. B. Logik, Metaphysik u. s. w.). Diese Wissenschaften aber sollen wieder ein Ganzes

der philosophischen Erkenntnifs d. h. eine Totalwissenschaft, welche eben Philosophie heifst, ausmachen. Ich mufs also für alle jene einzelne Wissenschaften wieder einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt d. h. ein oberstes Formalprinzip der gesammten philosophischen Erkenntnifs haben, wenn diese Erkenntnifs würklich systematische Form erhalten soll.

§. 52.

Da nun die Philosophie als Wissenschaft durch mein Philosophiren als eine bestimmte Art meiner Thätigkeit entsteht, so mufs die oberste Regel dieser Thätigkeit auch das oberste Formalprinzip jener Wissenschaft seyn. Und da mein Philosophiren durch den Zweck, den ich mir dabey vorsetze, geleitet wird, so mufs die oberste Regel dieser Thätigkeit durch den obersten Zweck derselben bestimmt seyn. Das oberste Formalprinzip der Philosophie wird also ein Satz seyn, welcher den obersten Zweck des Philosophirens durch eine bestimmte Formel charakterisirt.

§. 53.

Worin besteht nun der oberste Zweck meines Philosophirens? — Da mein Philosophiren davon abhangt, daſs ich gerade auf diese Art thätig seyn will, mithin von meinem freyen Entschlusse, so hangt auch der Zweck meines Philosophirens von meinem Willen oder meiner freyen Wahl ab. Ich kann mir also irgend einen Zweck beliebig setzen. Indessen muſs ich doch wohl einen solchen setzen, der für mich von der gröſsten Wichtigkeit ist, um der Anstrengung, die dessen Erreichung fodern möchte, werth zu seyn, und um ihn auch bey andern vernünftiger Weise voraussetzen zu können, wenn etwa jemand auſser mir auch philosophiren sollte und ich ihm meine Philosopheme mittheilen wollte.

§. 54.

Ich will also — dieſs ist wenigstens mein Zweck, wenn ihn auch Andre nicht zu dem ihrigen machen wollen — ich will meine gesammte Thätigkeit kennen lernen, und zwar nicht in ihrer bloſsen Mannichfaltigkeit, sondern in ihrer höchst möglichen Einheit d. h. ich will wissen, ob und wiefern eine durch-

gängige Übereinstimmung meiner gesammten Thätigkeit würklich oder möglich sey. Denn es beunruhigt mich, wenn meine Thätigkeit mit sich selbst in Widerstreit geräth und dadurch in sich selbst gehemmt ist. Daher fühle ich ein besöndres Interesse in mir, jene Übereinstimmung zu suchen, und setze voraus, daſs eben hierin die wesentliche Tendenz jedes philosophirenden Subjektes bestehe oder wenigstens bestehen sollte. Ich erhebe also aus freyem Entschlusse folgenden Satz zur Dignität des obersten Formalprinzips der philosophischen Erkenntniſs:

Die absolute Harmonie des Ichs in aller seiner Thätigkeit ist der oberste Zweck des Philosophirens;

oder kürzer:

Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anmerkung 1.

Das oberste Formalprinzip ist offenbar kein gegebnes, sondern ein gemachtes Prinzip; denn es kommt auf mich an, was ich mir für einen obersten Zweck des Philosophirens setzen will. Ein Recht,

mir hierüber etwas vorzuschreiben, darf sich niemand anmaſsen, da es lediglich von jedem Subjekte abhangt, ob und warum man philosophiren will. Aber dieser Wille darf doch keine bloſse Willkür seyn, die zufällig das erste beste ergreift, sondern ein gewisses Interesse muſs das philosophirende Subjekt zu dieser besondern Art der Thätigkeit bestimmen und es dabey leiten. Dieses Interesse muſs ferner, wenn dem philosophirenden Subjekte darum zu thun ist, mit seiner Philosophie Eingang bey andern Subjekten zu finden und auch sie dafür zu interessiren, ein solches seyn, welches man auch bey ihnen vernünftiger Weise annehmen oder ihnen anmuthen kann. Es muſs also ein höheres Interesse des Menschen als vernünftigen Wesens seyn, ein Interesse, welches alle Arten seiner Würksamkeit umschlieſst, mithin theoretisch und praktisch zugleich ist. Ein solches Interesse muſs jeder gebildete Mensch an dem oben angegebenen Zwecke nehmen. Harmonie im Denken und Erkennen, wie im Wollen und Handeln, Übereinstimmung in seinen Vorstellungen wie in seinen Bestrebungen muſs jedermann interessiren, der das Wahre und das Gute liebt; denn Wahrheit und Güte sind ohne jene Harmonie nichts als leere Namen. Daher hat eben das Philosophiren nicht bloſs eine spekulative, sondern eine höchst praktische Tendenz, und eben darum hangt der glückliche Erfolg des Philosophirens eben so sehr von der Gesinnung ab, mit der spekulirt wird, als vom Talente zu spekuliren. Und so bestätigt sich schon hier dasjenige, was in

der allgemeinen Einleitung nur vorläufig vom Charakter der Philosophie gesagt wurde.

Anmerkung 2.

Das oberste Formalprinzip soll nicht zur Ableitung (*deductio*) aller philosophischen Erkenntnisse aus einem einzigen Satze als ihrer gemeinschaftlichen Quelle (*fons*) oder Wurzel (*radix*) dienen, sondern zur Hinleitung (*reductio*) derselben auf ein einziges Ziel als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt (*centrum*) oder Brennpunkt (*focus*). — Von einer andern Vergleichung ausgehend könnte man das Verhältniſs der verschiednen Prinzipien der Philosophie auch so bestimmen: Das oberste Formalprinzip ist bloſs der Schluſsstein im Gewölbe der Philosophie, so wie das oberste Materialprinzip als die Basis desselben betrachtet werden kann. Was auſserdem als Grund- Lehr- und Folgesatz in der Philosophie aufgestellt wird, sind theils anderweite Materialien theils Verbindungsmittel derselben zur Errichtung des Gebäudes. Das Realprinzip aber ist der Architekt selbst. So wie also nicht ein und dasselbe Ding Architekt, Basis und Schluſsstein seyn kann, so kann auch nicht ein und dasselbe Prinzip reales, ideal-materiales und ideal-formales seyn. — Wäre es indessen jemanden nur um einen Satz zu thun, in welchem diese drey verschiednen Prinzipien bloſs zugleich angedeutet würden, und wollte man diesen Satz alsdann schlechtweg das höchste Prinzip der Philosophie nennen:

so lieſse sich eine solche Formel wohl bilden und gegen diese Benennung derselben auch nichts weiter einwenden. Diese Formel ergäbe sich nun aus folgender Zusammenstellung der bisher gefundenen Prinzipien:

A.
Einiges Realprinzip.
Ich
(§. 36.)

B.
Oberstes Materialprinzip.
bin thätig
(§. 46.)

und

C.
Oberstes Formalprinzip.
suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.
(§. 54.)

Oberste Idealprinzipien.

Es könnte demnach folgender Satz schlechtweg höchstes Prinzip der Philosophie heiſsen:

Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anmerkung 3.

Bis hieher ist bloſs bestimmt worden, welches die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs seyen, und zwar sowohl in realer und idealer, als in materialer und formaler Hinsicht. Hiemit aber hat die apodiktische Elementarlehre ihr Geschäft bey

weitem noch nicht vollendet; sie hat vielmehr, wie bereits oben (§. 21 und 22.) bemerkt worden, noch drey Hauptuntersuchungen anzustellen. Die erste betrift die Frage: Welches ist der absolute Gränzpunkt des Philosophirens d. h. wie weit reicht die philosophirende Vernunft mit den bisher gefundenen Prinzipien in ihren Spekulazionen aus? Wird sie dadurch im Erklären und Begreifen in's Unendliche fortgeführt oder auf einen fixen Punkt hingeleitet, der das Ende aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist, den sie also auch nicht überschreiten darf, ohne in grundlose Träumereyen zu verfallen? Fände sich ein solcher Punkt, so würden dadurch zugleich alle möglichen Systeme der Philosophie bestimmt seyn. Denn entweder ginge das philosophirende Subjekt über jenen Punkt hinaus oder es bliebe auf demselben unverrückt stehen. Ginge es über denselben hinaus, so könnte dieſs wieder in zwey entgegengesetzten Richtungen geschehen. Mithin würden sich daraus drey mögliche Systeme der Philosophie ergeben, wovon die beyden Ersten sich zu einander verhalten müſsten, wie These und Antithese. Das Letzte hingegen müſste die Synthese zwischen jenen beyden enthalten. — Die andre noch rückständige Hauptuntersuchung der apodiktischen Elementarlehre betrift die Frage: Welches ist die ursprüngliche Form der gesammten Thätigkeit des Ichs d. h. wie weit erstreckt sich meine Thätigkeit überhaupt, wie vielfach ist sie und auf wie mancherley Art kann ich würksam seyn? Hier müſsten also

die Grundzüge jener Form entworfen werden; es müſsten die Hauptarten der Thätigkeit des menschlichen Geistes von der untersten Stufe der Sensualität bis zur höchsten Stufe der Razionalität in einem systematischen Abrisse dargestellt werden. — Aus dieser Darstellung würde sich dann zuletzt auch noch die Beantwortung der Frage ergeben: Welches ist der höchste und letzte Zweck meiner gesammten Thätigkeit d. h. auf welches Ziel hin soll sich die Tendenz meiner ganzen Thätigkeit beziehen? Mit dieser Untersuchung würde sich die Elementarlehre schlieſsen, indem dann bloſs noch die Methodologie der philosophischen Erkenntniſs abzuhandeln wäre.

Der apodiktischen Elementarlehre

zweytes Hauptstück:

Vom absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

§. 55.

Wir fanden oben (§. 41.), Bewufstseyn bedeute nichts andres, als eine Synthese des Seyns und des Wissens im Ich. Jedes besondre Bewufstseyn aber ist ein bestimmtes d. h. es bezieht sich auf etwas Bestimmtes, das da ist und wovon man weifs (z. B. wenn ich ein Kunstwerk betrachte oder einen Schmerz empfinde und mir nun dessen bewufst bin). Bey jedem Bewufstseyn findet also auch eine bestimmte Art der Synthese des Seyns und des Wissens statt und das bestimmte Bewufstseyn entsteht eben in mit und durch diese bestimmte Synthese.

Anmerkung.

Man hat z. B. ein Bewufstseyn von diesem Kunstwerke, wieferne man weifs, dafs ein solches Kunstwerk würklich von uns wahrgenommen wird — man

ist

ist sich dieses Schmerzes bewufst, wieferne man weifs, dafs ein solcher Schmerz würklich von uns gefühlt wird, und daher beydes für etwas Würkliches, aufser oder in sich, hält.

§. 56.

Solche bestimmte Synthesen des Seyns und des Wissens aber, welche immerfort wechseln, würden gar nicht möglich seyn, wenn nicht Seyn und Wissen in uns schon ursprünglich (*a priori*) verknüpft wäre d. h. wenn nicht schon vor allem Wechsel von Bestimmungen des Bewufstseyns Seyn und Wissen in einem solchen Verhältnisse stünde, dafs sich Beydes wechselseitig auf einander beziehen und durch einander bestimmen kann. Jede bestimmte Synthese des Seyns und des Wissens, welche in irgend einem Momente der Zeit in uns vorkommt, weist also mich (das philosophirende Subjekt) in der Reflexion auf mich selbst zurück auf eine ursprüngliche Verknüpfung des Seyns und des Wissens im Ich (*Synthesis a priori*) als ihre Bedingung (*conditio sine qua non*), und diese Synthese ist anzusehen als eine ursprüngliche Thatsache (*factum a priori*) d. h. als eine solche, welche sich als Faktum in keinem bestimmten

Bayerische Staatsbibliothek München

Momente der Zeit nachweisen läſst, sondern jedem bestimmten Zeitmomente, in welchem ich mir etwas bewuſst bin, vorhergeht. Daher kann diese Synthese auch die transzendentale genannt werden zum Unterschiede von jeder anderweiten bestimmten Synthese des Seyns und des Wissens, welche lediglich empirisch ist, weil sie in der Zeitreihe erscheint und zum Kontexte der Erfahrung gehört.

§. 57.

Da in mit und durch jenes Faktum das Bewuſstseyn überhaupt als solches konstituirt wird und anhebt, ohne dasselbe also auch alle übrige Thatsachen des Bewuſstseyns gar nicht stattfinden würden, so muſs die ursprüngliche oder transzendentale Synthese des Seyns und des Wissens im Ich als Urthatsache des Bewuſstseyns angesehen werden. Eine Urthatsache aber ist eine solche, die von keiner andern, welche vorhergeht, abgeleitet und dadurch erklärt oder begriffen werden kann, weil sie selbst die ursprüngliche Bedingung aller übrigen Thatsachen ist, die im Bewuſstseyn vorkommen

können. Also ist jene transzendentale Synthese der absolute Gränzpunkt des Philosophirens, so daſs jede Philosophie, welche über diesen Gränzpunkt hinausgeht d. h. welche die Möglichkeit jener Synthese selbst zu erklären und zu begreifen sucht, sich in grundlose Spekulazionen und leere Träumereyen verlieren, in ihren Voraussetzungen willkürlich und in ihren Behauptungen anmaaſsend, mit einem Worte — transzendent werden muſs, weil sie das Transzendentale selbst überfliegen will.

§. 58.

Die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens ist demnach schlechthin unbegreiflich d. h. es ist schlechterdings unerklärbar, wie und wodurch Seyn und Wissen in uns verknüpft sey, indem uns das Bewuſstseyn bloſs lehrt, daſs beydes in uns verknüpft sey, sobald wir uns etwas bewuſst sind, und daſs es eben darum schon ursprünglich oder vor allem bestimmten Bewuſstseyn verknüpft seyn müsse, weil sonst kein bestimmtes Bewuſstseyn stattfinden könnte. Folglich ist auch die Aner-

kennung jener Unbegreiflichkeit und die daher entstehende freywillige Beschränkung der Spekulazion auf jenen Gränzpunkt die unumgänglich nothwendige Bedingung eines glücklichen Erfolgs im Philosophiren.

Anmerkung 1.

Alle Philosophie muſs zuletzt auf etwas Unerklärbares und Unbegreifliches stoſsen, weil das Erklären und Begreifen so wenig als das Beweisen ins Unendliche fortgehen kann. Jedes philosophirende Subjekt muſs daher durch sein Philosophiren endlich an einen Punkt kommen, wo alles weitere Erklären und Begreifen aufhört. Dieſs ist so richtig, daſs selbst die alles erklären und begreifen wollende Wissenschaftslehre sich genöthigt gesehen hat, irgend eine Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit in ihrem Systeme zuzulassen und einzugestehen *). Ist nun

*) Fichte nennt im Philosophischen Journale (Bd. 8. Hft. 1. S. 12.) die Schranken, in welche er das Ich eingeschlossen seyn läſst und woraus er die Bestimmtheit des Ichs in Ansehung seiner Vorstellungen von der objektiven Welt erklärt, ausdrücklich „unbegreifliche Schranken"; und im Systeme der Sittenlehre (S. 124.) sagt er: „Dieses bestimmte „Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daſs „es sich gerade so beschränken muſs; und diese Ein„richtung läſst sich nicht weiter erklären." —

die Frage, wo eigentlich jener Punkt zu fixiren sey, weil ihn der Philosophirende für sich selbst fixiren muſs, so ist die natürliche Antwort: Da, wo man etwas gefunden hat, was selbst alles Erklären und Begreifen erst möglich macht. In mit und durch die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens hebt unser ganzes Bewuſstseyn an. Wir können aber nur in mit und durch unser Bewuſstseyn überhaupt erklären und begreifen; denn hätten wir gar kein Bewuſstseyn, so würden wir auch schlechterdings nichts erklären und begreifen können; wir wären gar nicht Wir (ich, du u. s. w.) und es wäre uns überall nichts zu erklären und zu begreifen gegeben. Das Bewuſst-

Eben so sagt SCHELLING in seinem Systeme des transzendentalen Idealismes (S. 118.): „Daſs „ich überhaupt begränzt bin, folgt unmittelbar aus „der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Objekt zu „werden; die Begränztheit überhaupt ist also erklär„bar; aber die Begränztheit überhaupt läſst die be„stimmte völlig frey, und doch entstehen beyde durch „einen und denselben Akt. Beydes zusammengenom„men, daſs die bestimmte Begränztheit nicht bestimmt „seyn kann durch die Begränztheit überhaupt, und „daſs sie doch mit dieser zugleich und durch Einen „Akt entsteht, macht, daſs sie das Unbegreifliche „und Unerklärbare der Philosophie ist." — Ob nun die allerneueste, über die Wissenschaftslehre noch hinausgehende, Schellingsche Philosophie (das absolute Identitätssystem) auch dieses Unbegreifliche und Unerklärbare wegphilosophiren werde, steht zu erwarten.

seyn ist also das Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit. Muſs aber nicht eben darum jene Synthese, durch welche das Bewuſstseyn ursprünglich konstituirt wird, unerklärbar und unbegreiflich seyn? Wir halten demnach vest an dem Satze: Seyn und Wissen sind in uns ursprünglich verknüpft zum Bewuſstseyn, und diese Verknüpfung ist der absolute Gränzpunkt alles Philosophirens, mithin das an sich Unerklärbare und Unbegreifliche aller Philosophie. Daher können wir zwar ein Seyn vom andern und ein Wissen vom andern ableiten und dadurch das abgeleitete Seyn und das abgeleitete Wissen erklären und begreifen, aber das ursprüngliche Seyn und das ursprüngliche Wissen von dem, was ist, bleibt dem Erklären und Begreifen unzugänglich. (To ειναι και το ειδεναι του ειναι εστιν ακαταληπτον.) Treffend drückt dieſs Jacobi so aus *): „Das Würk-„liche kann auſser der unmittelbaren Wahrnehmung „desselben eben so wenig dargestellt werden, als das „Bewuſstseyn auſser dem Bewuſstseyn." — Willst du also wissen, was das Seyn und das Wissen vom Seyn sey, so frage nicht mich, sondern dich selbst, und du wirst in deinem Innersten eine Antwort vernehmen, die du so wenig als ich in Worte fassen und aussprechen kannst!

*) In seinem Gespräche: *David Hume* über den Glauben oder Idealismus und Realismus, S. 140.

Anmerkung 2.

Es läſst sich nach dem Bisherigen schon im voraus bestimmen, was von dem Unternehmen der Wissenschaftslehre zu halten sey, welche in die Regionen, die jenseits alles Bewuſstseyns liegen, hinaufsteigen und aus denselben das Bewuſstseyn selbst gleichsam herunterholen will. „Die Wissenschaftslehre“ — so erklärt sie sich selbst — „ist die systematische Ableitung eines Würklichen, der ersten Potenz im „Bewuſstseyn; und sie verhält sich zu diesem würklichen Bewuſstseyn wie die Demonstrazion einer „Uhr zur würklichen Uhr“ — und — „die Wissenschaftslehre leitet ohne alle Rücksicht auf „die Wahrnehmung, *a priori*, ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also *a posteriori*, „vorkommen soll“ *). — Daſs sie dieses groſse Versprechen wenigstens bis jetzt noch nicht erfüllt habe, liegt am Tage; denn sie hat noch keine einzige bestimmte objektive Weltvorstellung, welche durch die Wahrnehmung eines Würklichen oder *a posteriori* in uns entsteht (z. B. die Vorstellung eines bestimmten Menschen oder eines bestimmten Gewächses u. s. w.), aus ihren Grundsätzen *a priori* abgeleitet, sondern sich, wenn sie dazu aufgefodert wurde, mit den unbegreiflichen Schranken entschuldigt, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sey; und was die Vorstellungen von gewissen Objekten überhaupt

*) S. Fichte's sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, S. 65-68.

(z. B. von organischen Wesen im Allgemeinen) anlangt, so würde sie ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung mit ihren Deduktionen *a priori* gar bald am Ende gewesen seyn. Daſs aber ihr Versprechen auch überhaupt unerfüllbar sey, wird sich in der Folge noch näher ergeben. Vorläufig nur so viel. Der Wissenschaftslehrer will aus einer ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit des Ichs, in welcher gar nichts unterschieden werden kann, und aus einem Zurückgestoſsenwerden jener Thätigkeit, oder mit andern Worten, aus zwey einander entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht und die andre in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen lassen und so das Bewuſstseyn selbst deduziren oder die Möglichkeit desselben durch Vorstellung gewisser Objekte, welche das Ich sich als ein Nichtich entgegensetzt, darthun *). Wir sind uns aber weder jener ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit noch des Zurückkehrens derselben in sich selbst bewuſst und können eingestandnermaaſsen auch kein Bewuſstseyn davon erlangen, sondern beydes wird nur zum Behufe der

*) S. Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S 195. (Ausg. 1.) und Schelling's System des transzendentalen Idealismes, S. 147.

Möglichkeit einer Dedukzion des Bewufstseyns vorausgesetzt. Fragt man nun nach demjenigen, wodurch die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben und dadurch eine gerade entgegengesetzte Richtung anzunehmen genöthigt werde, so wird gar nichts als Grund dieses Zurückkehrens angegeben, und es läfst sich auch schlechterdings nichts angeben. Denn aufser dem Ich ist nichts, was dessen Thätigkeit in sich zurücktreiben könnte; vielmehr entsteht erst durch diese entgegengesetzte Richtung die ganze Welt von Objekten, welche das Ich als aufser sich vorhanden anschaut, ob sie gleich nur ein Produkt des Ichs selbst vermöge seiner Anschauung — ein Reflex seiner Thätigkeit — ist. Es sind also lauter grund- und bodenlose Spekulazionen, worauf der Wissenschaftslehrer durch sein Versprechen einer Dedukzion des Bewufstseyns geführt wird, weil er die natürliche und nothwendige Gränze aller philosophischen Spekulazion überschreitet. Denn indem er den Mechanism des Bewufstseyns demonstriren will, wie man den einer Uhr demonstrirt, so will er eigentlich die Möglichkeit der ursprünglichen Synthese des Seyns und des Wissens einsehen. Diefs kann ihm aber nicht gelingen, weil jene Synthese als ein Urfaktum unerklärbar und unbegreiflich ist.

Anmerkung 3.

Wenn die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens absoluter Gränzpunkt des Philosophirens und das in mit und durch diese Synthese konstituirte

Bewufstseyn Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist, so mufs der Philosophirende sein Geschäft darauf beschränken, dafs er auf diejenigen Thätigkeiten, welche er in sich unmittelbar wahrnimmt und deren er sich dadurch bewufst ist, reflektirt und das Verhältnifs derselben gegen einander und ihre Regelmäfsigkeit untersucht, um die allgemeinen und nothwendigen Gesetze seiner Thätigkeit überhaupt kennen zu lernen. Er folgert also zwar aus den Thatsachen seines Bewufstseyns etwas, dessen er sich vor jener Reflexion und Untersuchung nicht bewufst war. Aber dadurch erklärt und begreift er das Bewufstseyn selbst keineswegs; denn die Möglichkeit einer synthetischen Vereinigung des Seyns und des Wissens lernt er durch die Kenntnifs der Gesetze seiner Thätigkeit nicht einsehen, weil durch diese Gesetze blofs die Form unsrer Thätigkeit bestimmt, jene Synthese aber die ursprüngliche Bedingung aller Thätigkeit ist, deren wir uns irgend bewufst sind. Sie mufs also bey allen unsern Forschungen nach den Gesetzen unsrer Thätigkeit immer als Urfaktum vorausgesetzt werden, ohne jemals erklärt und begriffen werden zu können. Darum wurde auch schon oben (§. 41. Anm.) eingestanden, die Erklärung — Bewufstseyn bedeute eine Synthese des Seyns und des Wissens im Ich — sey blofs n o m i n a l. Denn eine r e a l e müfste g e n e t i s c h seyn d. h. zeigen, wie das Bewufstseyn entstehe. Sollte aber dieses gezeigt werden, so müfste gezeigt werden, wie und wodurch Seyn und Wissen in uns ursprünglich verknüpft werde, weil durch diese Synthese das

Bewufstseyn als solches konstituirt wird. Wir konnten jedoch nur auf diese Synthese als auf ein Urfaktum hindeuten d. h. zeigen, es müsse vorausgesetzt werden, ohne es erklären und begreifen zu können, weil wir es dann von einem andern Faktum hätten ableiten müssen, wodurch es aber seine Dignität als Urfaktum verloren hätte und dieses andre an dessen Stelle getreten wäre. Es mufs demnach jenes Faktum als ein solches gedacht werden, in mit und durch welches die Reihe von Bestimmungen unsers Bewufstseyns anhebt, welches also zwar nicht in diese Reihe selbst hineinfällt (folglich auch nicht anderweit abgeleitet werden kann) aber doch nicht aufserhalb derselben oder darüber hinausliegt. Es begränzt daher diese Reihe *a priori*, und eben darum ist dadurch auch der Gränzpunkt des Philosophirens bestimmt. Hierin liegt der eigentliche Grund, warum vom Bewufstseyn keine Realerklärung gegeben werden kann, und warum das Bestreben, eine solche zu geben, durchaus mifslingen mufs *).

*) In der Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. 26. oder 23. nach der 2. Ausgabe) heifst es: „Eine Realerklärung des Wissens „ist schlechterdings unmöglich.“ Nach dem sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie (S. 65 und 66.) soll aber in der Wissenschaftslehre das Bewufstseyn demonstrirt werden, wie man eine Uhr demonstrirt. Eine solche Demonstrazion müfste also wohl eine wahre Realerklärung des Bewufstseyns seyn; denn sie

§. 59.

Wenn ich auf das Seyn und Wissen, dessen ursprüngliche Verknüpfung ich nun ein für allemal als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkannt habe, um mich forthin nicht in transzendente Spekulazionen zu verirren, weiter reflektire, so finde ich, dafs ich das Seyn, von dem ich weifs, sowohl auf mich selbst als auf etwas aufser mir beziehe. Ich setze also etwas, was ich selbst bin (das Ich), und etwas, was ich selbst nicht bin, sondern was ein Ding aufser mir ist (das Nichtich) als existirend; ich lege folglich beydem eine gewisse Realität bey. Was berechtigt mich dazu?

§. 60.

Ich will das Seyn oder das, was ist, das Reale, und das Wissen oder die Vorstellung

müfste das Bewufstseyn genetisch erklären. Wenn nun gleichwohl eine Realerklärung des Wissens unmöglich ist, wie soll denn eine Realerklärung des Bewufstseyns, welches ja eben ein Wissen ist, möglich seyn? — Es wäre wohl zu wünschen, dafs der sonnenklare Bericht uns hierüber, wie über so manche andre Dinge, etwas klärer berichtet und nicht durch den Widerspruch gegen frühere Behauptungen die Sache noch mehr verdunkelt hätte.

von dem, was ist, das Ideale nennen. Jene Frage kann ich daher auch so ausdrücken: Wie verhält sich Reales und Ideales gegen einander? Denn dieses Verhältniſs müſste mich wohl belehren, ob und wiefern ich befugt sey, mich selbst und Dinge auſser mir als ein Reales vorzustellen. Auf diese bestimmtere Frage nun sind, wie ich sehe, zwey Antworten möglich:

1.) Entweder ist das Eine in und durch das Andre gesetzt, mithin Eins von dem Andern durch mein Philosophiren abzuleiten;

2.) Oder Beyde sind ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft, folglich eine solche Ableitung unmöglich.

§. 61.

Ich will einstweilen die erste Antwort annehmen, so seh' ich, daſs wieder zwey Fälle möglich sind. Ich kann nämlich

1.) das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (*Prius*) setzen und daraus das Ideale als das Zweyte (*Posterius*) ableiten wollen. Hieraus würde ein System der Philo-

sophie entstehen, welches Realism genannt werden müſste. Ich kann aber auch

2.) das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste (*Prius*) setzen und daraus das Reale als das Zweyte (*Posterius*) ableiten wollen. Das daraus hervorgehende System der Philosophie müſste also Idealism heissen. Welches von beyden soll ich nun als gültig annehmen?

§. 62.

So viel ergiebt sich im voraus, daſs beyde Systeme willkürlich verfahren müssen, indem sie entweder das Reale oder das Ideale als Ableitungsprinzip setzen. Denn an und für sich betrachtet hat das Eine wie das Andre gleiche Ansprüche auf diese Dignität. Es kann also, wenn nicht etwa der glücklichere Erfolg in der würklichen Ableitung dem einen Systeme einen Vorzug vor dem andern giebt, bloſs ein regelloses Belieben entscheiden, ob die Ableitung vom Realen oder vom Idealen beginnen soll.

§. 63.

Setz' ich das Reale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein

Reales ohne ein Ideales. Denn das Ideale soll erst hinterher aus dem Realen als eine gewisse ihm zukommende Bestimmung oder Art zu seyn abgeleitet werden. Das Reale ohne ein Ideales ist aber nichts anders als das, was Materie oder körperliche Masse heiſst; denn in dieser finde ich nicht Vorstellung und Bewuſstseyn, sondern bloſs Ruhe und Bewegung, welche sich nach nothwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstoſsung richten. Der Realism, der das Ideale aus dem bloſsen Realen ableiten will, ist also eigentlich Materialism und leistet nicht, was er verspricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Ideale aus dem Realen hervorgehe d. h. wie materielle Dinge sich selbst und andre Dinge ihrer Art vorstellen und dadurch ein Bewuſstseyn von sich und andern dergleichen Dingen erhalten können.

Anmerkung.

Daſs der Realism, sobald er nur konsequent verfährt, in Materialism sich verwandeln müsse, ist offenbar. Denn wenn das Reale als das einzig Ursprüngliche angenommen wird, so wird alles Ideale (Vorstellung und Bewuſstseyn) in Gedanken aufgehoben; es bleibt also gar nichts übrig als die bloſse

Materie, ein ausgedehntes, Raum erfüllendes, ruhendes oder sich bewegendes Ding. Wenn gleichwohl nicht alle Realisten zugleich erklärte Materialisten gewesen sind, so hat sie entweder ihre Inkonsequenz im Denken vom geraden Wege abgeführt oder ihr besseres Gefühl von dem Extreme, das sie in der Spekulazion wohl vor sich sahen, zurückgeschreckt, weil sie nicht mit Unrecht fürchteten, die Moralität möchte durch den konsequenten Realism gefährdet werden. Die Letzten wurden also gleichsam mit Wissen und Willen ihren Grundsätzen untreu. Diejenigen Realisten hingegen, welche Konsequenz im Spekuliren für die erste Pflicht des Philosophen als solchen hielten und vielleicht zum Theil als Menschen für das Interesse der Moralität weniger besorgt waren, haben sich unbedenklich für den Materialism erklärt. Nur hat es ihnen mit der Ableitung des Idealen aus der Materie als dem allein Ursprünglichen nicht gelingen wollen und sie sind darüber unter einander selbst uneins geworden; ein Beweis, dafs sie überhaupt von einer ungültigen Voraussetzung ausgingen. Einige nämlich machten die Materie als solche, Andre die organisirte Materie zum Prinzipe des Idealen, indem sie entweder behaupteten, die Materie an und für sich selbst produzire Vorstellungen und Bewufstseyn, oder, sie bewürke diefs erst vermittelst der Organisazion, indem sie durch diese Modifikazion ihres Zustandes so verfeinert und in allen ihren Theilen so innig verbunden werde, dafs sie nun der sogenannten geistigen

Thätig-

Thätigkeiten fähig sey. Allein beyde Parteyen haben bis jetzt noch immer nichts vorgebracht, was einer verständlichen Erklärung oder einem ordentlichen Beweise ähnlich sähe. Auch können sie schlechterdings keinen Grund angeben, warum wir, ungeachtet die Materie entweder an sich oder vermöge der Organisazion das Ideale produziren soll, dennoch so viele Körper, organische und unorganische antreffen, an welchen sich auch nicht die leiseste Spur von Vorstellung und Bewufstseyn entdecken läfst. Der Realist ist also durchaus unvermögend, die Entstehung des Idealen aus dem Realen auf eine befriedigende Weise darzuthun. Er bleibt in der Ableitung des Einen aus dem Andern überall hinter seinem Versprechen zurück.

§. 64.

Es widerstreitet aber jener Realism auch meinem praktischen Interesse. Denn ich sehe wohl ein, dafs nach diesem Systeme ich selbst weiter nichts als ein materielles Ding bin und folglich auch lediglich unter nothwendigen Naturgesetzen solcher Dinge stehe. Ich müfste also die Idee, ein selbstständiges und freyes, mithin in Rücksicht meiner Gesinnungen und Entschliefsungen von der Naturnothwendigkeit unabhängiges Wesen zu seyn, aufgeben. Nun hab' ich mir zwar durch meine bisherigen Untersuchungen noch keine gründ-

liche Rechenschaft über diese Idee gegeben. Aber ich fühle mich doch gedrungen, mich als ein solches Wesen zu beurtheilen und nach dieser Idee zu handeln. Jenes System würde mich daher, wenn ich es annehmen wollte, mit mir selbst uneinig in Ansehung des Denkens und des Handelns machen. Ich kann also eine Idee, die mir so theuer und werth ist, nicht so geradezu als eine willkürlich geschaffne Einbildung zu Gunsten eines Systems verwerfen, das selbst willkürlich verfährt, indem es sein Prinzip setzt (§. 62.), und dann doch nicht aus diesem Prinzipe würklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 63.).

Anmerkung 1.

Dafs der Realism, sobald er nur konsequent durchgeführt wird, der Sittlichkeit Abbruch thue, ist gar keinem Zweifel unterworfen, eben darum, weil er in seiner strengen Konsequenz nichts anders als Materialism ist. Man hat zwar zuweilen aus einer gewissen Gutmüthigkeit den Materialism von jenem Vorwurfe frey sprechen wollen. Allein diese Gutmüthigkeit ist sehr übel angebracht. Denn der Vorwurf trifft nur das System oder die Theorie, nicht den Menschen und seine Praxis. Diese kann trefflich seyn, während jene gar nichts taugt. Es mag also wohl Realisten genug gegeben haben und noch geben, die der Sittlichkeit

durch Wort und That huldigen; aber die Frage ist, ob diese Huldigung aus ihrem Systeme erklärbar sey. Und diese Frage muſs jeder Unbefangene verneinen. Denn da der konsequente Realist Materialist seyn muſs, so muſs er auch das ganze System menschlicher Handlungen für einen bloſsen Naturmechanism erklären und eben dadurch die Sittlichkeit mit der Wurzel ausrotten. Denn diese kann nur auf dem Boden der Freyheit gedeihen, wie sich tiefer unten bestimmter zeigen wird. Hier sollte nur so viel dargethan werden, daſs der Realism auch durch seine praktische Tendenz nicht annehmungswürdig erscheine.

Anmerkung 2.

Wenn in einem konsequenten realistischen (materialistischen) Systeme von Religion die Rede seyn könnte, da diese mit der Sittlichkeit auf gleichem Boden erwächst oder vielmehr eine Frucht der Sittlichkeit ist: so müſste das All der Dinge selbst für die Gottheit oder das allerrealeste, unendliche, höchste Wesen gehalten werden. Denn wie lieſse sich nach diesem Systeme eine von der Welt unabhängige Intelligenz denken, von der die Welt selbst in Ansehung ihres Seyns abhängig wäre? Der Theism des konsequenten Realisten müſste also schlechterdings Pantheism seyn, und so hat er sich auch im Spinozism ausgesprochen, indem Spinoza unter allen Selbstdenkern, welche die Geschichte der Philosophie kennt, den Realism noch am konsequentesten durchgeführt hat. Ob übrigens diese Vorstellungsart

von der Gottheit der Vernunft angemessen sey, darüber läſst sich hier noch kein bestimmtes Urtheil fällen.

§. 65.

Setz' ich das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet d. h. es soll gezeigt werden, wie es zugehe, daſs meine Vorstellungen sich auf bestimmte Gegenstände, als wären es reale Dinge auſser mir, beziehen. Das Ideale ohne ein Reales ist aber im Grunde Nichts; indem, wenn ich alles Reale wegdenke, weder ein Subjekt d. h. etwas, das vorstellt und sich dadurch bewuſst ist, noch ein Objekt d. h. etwas, das vorgestellt wird und dessen man sich dadurch bewuſst ist, übrig bleibt. Ist nun Subjekt und Objekt aufgehoben, so ist Vorstellung und Bewuſstseyn nothwendig mit aufgehoben, folglich gar nichts mehr vorhanden. Der Idealism, der das Reale aus dem bloſsen Idealen ableiten will, ist also nichts anders als Nihilism und leistet nicht, was er verspricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Reale aus dem Idealen hervorgehe d. h. wie Vorstellungen

von bestimmten realen Dingen möglich seyen, da doch ursprünglich gar nichts Reales, weder ein objektives noch ein subjektives, vorhanden seyn soll.

Anmerkung.

Daſs der Idealism, sobald er in der Spekulazion konsequent durchgeführt wird, sich in Nihilism verwandeln müsse, haben die neuesten Idealisten selbst eingestanden. Das Resultat nämlich, welches Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen *) durch die bloſse Konsequenz der Spekulazion gewinnt, ist folgendes: „Es giebt über-„all kein Dauerndes, weder auſser mir noch in mir, „sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich „weiſs überall von keinem Seyn und auch nicht von „meinem eignen. Es ist kein Seyn. — Ich selbst „weiſs überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; „sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von „sich nach Weise der Bilder — Bilder, die vorüber-„schweben, ohne daſs etwas sey, dem sie vorüber-„schweben; die durch Bilder von den Bildern zusam-„menhangen; Bilder ohne etwas in ihnen Abgebil-

*) Bekanntlich besteht diese Schrift aus drey Büchern, welche Zweifeln, Wissen und Glauben überschrieben sind. Jenes Resultat findet sich im 2. B., welches vom Wissen handelt, S. 172—4. Da Fichte Urheber des neuesten Idealismes ist, so darf man sein Geständniſs wohl als ein allgemeines betrachten.

„detes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin „eins dieser Bilder; ja ich selbst bin diefs nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren „Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt „wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zu„sammenhangt. Das Anschauen ist der Traum; „das Denken — die Quelle alles Seyns und aller „Realität, die ich mir einbilde, meines Seyns, mei„ner Kraft, meiner Zwecke — ist der Traum von je„nem Traume." — Wenn eine solche Bilder- und Traumphilosophie nicht ein wahrer Nihilism ist, so weifs ich nicht, was man sonst so nennen will. Man kann das absolute Nichts nicht stärker aussprechen, als in den Worten: „Ich weifs „überall von keinem Seyn und auch nicht von mei„nem eignen. Es ist kein Seyn. Ich selbst weifs „überhaupt nicht und bin nicht." — Bey solchen Behauptungen sieht man in der That nicht ein, wie noch eine Dedukzion des Realen aus dem Idealen möglich seyn soll. Indessen die Vorstellungen von realen Dingen aufser uns sind einmal da, jedermann (auch der Idealist) stellt sich mit Nothwendigkeit eine objektive Welt vor; diefs läfst sich durch kein Räsonnement wegläugnen, denn es ist allgemeine Thatsache des menschlichen Bewufstseyns. Auch läugnet es der Idealist nicht. Er will nur erklären, wie as zugehe, dafs sich objektive Weltvorstellungen in unserm Bewufstseyn ankündigen, unge-

achtet eigentlich nichts Reales aufser uns sey. Hier haben nun die Idealisten zwey Wege eingeschlagen. Einige (die ältern) nahmen ihre Zuflucht zur Gottheit und liefsen durch diese jene Vorstellungen in uns produzirt werden. Dafs dadurch gar nichts erklärt werde, ist offenbar. Denn die Gottheit — das Daseyn derselben, welches freylich erst erwiesen werden müfste, vorausgesetzt — ist ein für uns völlig unbegreifliches Wesen; folglich ist auch die Art und Weise, wie sie Vorstellungen in uns erzeugen soll, durchaus unbegreiflich. Andre (die neueren) haben das Ich selbst nach nothwendigen Gesetzen seiner Anschauung jene Vorstellungen produziren lassen. Da aber diese Idealisten, wenn sie die Entstehung der Vorstellungen von bestimmten Gegenständen (diesem Berge, diesem Flusse u. s. w.) erklären sollen, sich auf gewisse unbegreifliche Schranken berufen, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sey, man weifs nicht, warum und wodurch, da doch die Thätigkeit des Ichs zugleich als unendlich, mithin als unbeschränkt vorausgesetzt wird *): so ist dadurch nicht nur ebenfalls gar nichts erklärt, sondern man verwickelt sich noch obendrein in Widersprüche, die sich nur durch anderweite eben so willkürliche Voraussetzungen heben lassen. — Übrigens kann man den Idealism der ersten Art den Berkeleyschen, den der zweyten den Fichteschen

*) S. die eben angeführten Stellen, § 58. Anm. 1 und 2.

nennen, weil Berkeley und Fichte die Koryphäen dieser idealistischen Parteyen sind. Wegen des von beyden angenommenen Erklärungsprinzips könnte man jenen Idealism auch den mystischen oder theologischen, diesen den egoistischen oder anthropologischen nennen. Auch könnte man beyde Arten des Idealismes unter dem Titel des assertorischen zusammenfassen, um sie von dem Kartesianischen zu unterscheiden, welcher ein problematischer ist, indem Des Cartes die Realität der Aufsenwelt blofs insofern in Zweifel zog, als kein evidenter Beweis dafur geführt werden könne, wovon in der Folge die Rede seyn wird. Kant nennt den Berkeleyschen Idealism den dogmatischen und den Kartesianischen den skeptischen, den seinigen aber den kritischen oder den transzendentalen. Auch von diesem sogenannten Idealisme wird tiefer unten weiter geredet werden. Wir haben es hier blofs mit dem dogmatischen zu thun, weil nur dieser ein eigentlicher oder wahrer Idealism ist. Dieser (der Berkeleysche und Fichtesche) ist transzendent, nicht transzendental, weil er den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens überfliegt und aus überschwenglichen Erklärungsprinzipien die objektiven Weltvorstellungen zu deduziren sucht, ohne doch die Entstehung derselben aus den angenommenen Prinzipien auf eine begreifliche Art erklären zu können.

§. 66.

Es widerstreitet aber jener Idealism auch meinem praktischen Interesse. Denn ich sehe wohl ein, dafs nach jenem Systeme mir gar kein Objekt übrig bleibt, in Beziehung worauf ich thätig seyn könnte, weil die Welt, als mein sittlicher Würkungskreis, nichts aufser mir würkliches ist. Nun sagt mir mein Gewissen so oft und so nachdrücklich, dafs ich in Beziehung auf die Gegenstände, die mich umgeben, auf gewisse Weise thätig seyn soll. Gleichwohl müfste ich diese Anfoderungen des Gewissens und mithin das Gewissen selbst für willkürlich geschaffne Einbildungen halten, wenn das, worauf sich das Gewissen in seinen Foderungen bezieht, nicht würklich existirte. Nun bin ich zwar durch meine bisherigen Untersuchungen über das Gewissen und dessen Foderungen noch nicht gehörig unterrichtet. Aber ich fühle doch einen innern Drang, darnach zu handeln, und würde mich selbst verachten müssen, wenn ich nicht darnach handeln wollte. Jenes System würde daher, wenn ich es annehmen wollte, eine Disharmonie zwischen meiner Spekulazion und meiner

Praxis stiften. Ich kann mich also nicht entschliefsen, mein Gewissen um eines Systems willen zu verläugnen, welches selbst willkürlich verfährt, indem es sein Prinzip setzt (§. 62.), und dann doch nicht aus diesem Prinzipe würklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 65.)

Anmerkung 1.

Der neueste (egoistische) Idealism hat es sehr wohl gefühlt, dafs seine Spekulazion mit der Moralität nicht verträglich sey. Er hat sich daher auf eine doppelte Art gegen diesen Vorwurf zu verwahren gesucht. Einmal hat er erklärt, der Idealism sey blofs Spekulazion, könne und solle also im würklichen Leben niemanden angemuthet werden *). Allein für's Erste macht sich eine Philosophie sehr verdächtig, dafs sie von willkürlichen Voraussetzungen ausgehe, wenn ihre Resultate schlechterdings nicht auf das Leben angewandt werden können und

*) So sagt Fichte (im philosophischen Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 322. Anm.): „Der Idealism kann nie „Denkart seyn, sondern er ist nur Spekulazion. „Wenn es zum Handeln kommt, dringt sich der „Realism uns allen und selbst dem entschiedensten „Idealisten auf.“ — Und (ebendas. S. 365. Anmerk.): „Die Anmuthung der idealistischen Denkart im Leben ist von der Beschaffenheit, dafs sie nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn.“

sollen. Mufs jeder, sobald es zum Handeln kommt, realistisch denken, so ist die idealistische Denkart in der Spekulazion wohl nichts anders als Träumerey, welche Theorie und Praxis entzweyt. Während der Philosoph als Spekulant überzeugt ist, dafs alles Äussere sein eignes selbstgeschaffnes Produkt, alle zum Handeln gegebne Objekte Geschöpfe seiner sich selbst aufser sich hin stellenden Anschauung sind, mufs er als Praktikant überall so verfahren, als wenn er jene Überzeugung nicht hätte, als wenn er gerade vom Gegentheile überzeugt wäre. Darf eine solche Philosophie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen? — Sodann sollte ja durch den neuesten Idealism oder die Wissenschaftslehre, die denselben lehrt, die wohlthätigste Revoluzion in allen Wissenschaften und in der Menschheit selbst bewürkt werden, wenn er sich erst allgemeiner verbreitete *). Wie ist aber alles dieses durch eine Philosophie möglich, die es selbst eingestehen mufs, dafs sie nur Spekulazion und daher auf's Leben nicht anwendbar sey? — Eine zweyte Ausflucht in Beziehung auf den obigen Vorwurf findet der neueste Idealism im Glauben. Nachdem nämlich der Idealist — es ist hier von dem Ich die Rede, welches sich, im zweyten Buche von Fichte's Bestimmung des Menschen, im Wissen oder vielmehr im absoluten Nichtwissen der Wis-

*) Vergl. das angeführte Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 345. und den sonnenklaren Bericht, Lehrst. 6. S. 186 ff.

senschaftslehre durch einen höhern Geist hat Unterricht geben lassen und dann, im dritten Buche seinem eignen Nachdenken überlassen, im Glauben Trost wegen des absoluten Nichtwissens sucht — nachdem also dieser Idealist durch die vorhin (in der Anmerkung zum vorigen §.) charakterisirte Bilder- und Traumphilosophie das Resultat gewonnen hat, daſs er selbst überhaupt nicht wisse und nicht sey, und nachdem er wiederholt hat, er habe eingesehen und sehe klar ein, daſs es so sey, so setzt er hinzu: „Ich kann es nur „nicht glauben;" worauf ihm der erhabne Geist zur Antwort giebt: „Das ist ein andres," und ihn bald hernach, auf dieses andre Organ der Erkenntniſs verweisend, mit sich selbst allein läſst. Man kann also nach dem Idealisme der Wissenschaftslehre zwar klar einsehen, daſs man nicht sey und nicht wisse, sondern daſs nur Bilder und Träume oder vielmehr nur Bilder von den Bildern und Träume von den Träumen seyen, aber dennoch nicht glauben, was man klar eingesehen hat *). Weil denn nun der Idealist nicht glauben kann, was er mit der gröſsten Klarheit eingesehen hat, so stellt er die theoretisch vernichtete Auſsenwelt um des Gewissens

*) Wem fällt hier nicht jener ehrliche Bauersmann ein, dem ein Mathematiker auf die möglichst faſsliche Art die Bewegung der Erde demonstrirt hatte und der am Ende ganz naiv ausrief: „Ich seh' es wohl ein, daſs es so seyn muſs, aber ich kann's nicht glauben!"

willen wieder her und glaubt die Realität derselben, weil sonst keine Praxis möglich seyn würde. Was ist das aber für eine wunderliche Philosophie, die das Ich mit seiner objektiven Welt, wie ein Kind mit seinem Kartenhause, spielen läſst, um nur den Foderungen des Gewissens ihre Anwendbarkeit im Leben zu sichern und nicht durch spekulative Vernichtung der Auſsenwelt den ganzen Schauplatz unsrer moralischen Würksamkeit zu verlieren! Wozu soll denn die Welt erst theoretisch vernichtet werden, wenn ich sie hinterher doch wieder realisiren muſs? Zwar soll der Satz — „daſs das Bewuſstseyn eines Din„ges auſser uns absolut nichts weiter „ist, als das Produkt unsers eignen Vor„stellungsvermögens" — nach der Absicht jener Philosophie selbst für die Praxis einen reellen Gewinn darbieten. Denn so erklärt sich der erhabne Geist in dem vorhin genannten Buche gegen das gelehrige Ich kurz darauf, nachdem er diesen Satz „ent„schlossen aufgestellt" und das Ich demüthigst — „ich sehe alles ein und muſs dir alles zugeben" — eingestanden hatte *): „Und mit dieser „Einsicht, Sterblicher, sey frey und auf ewig erlöst „von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! „Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit „zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger „fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die „deine eignen Produkte sind, nicht länger dich, das

*) Bestimmung des Menschen, S. 159 u. 161-162.

„Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden „Gedachten in Eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, daſs ein solches System der Dinge, „wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir auſser „dir würklich existire und daſs du selbst ein Glied in „der Kette dieses Systems seyn möchtest, war diese „Furcht gegründet. Jetzt nachdem du eingesehen „hast, daſs alles dieſs nur in dir selbst und durch „dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem „dich fürchten, was du für dein eignes Geschöpf erkannt hast. Von dieser Furcht nur wollte ich dich „befreyen. Jetzt bist du erlöst, und ich überlasse „dich dir selbst." — So schön nun diese Worte klingen, so fürchte ich dennoch, daſs jene ewige Erlösung nur von kurzer Dauer seyn möchte. Denn sobald der Idealist aus seiner Spekulazion heraus ins Leben übertritt, so steht die ganze objektive Welt wieder vor ihm, und der Blitz, der vom Himmel, oder der Ziegel, der vom Dache fallt, kann ihn tödten nach wie vor und also auch — wenn er sich sonst vor dem Tode fürchtet — zu fürchten machen. Der Idealism verschwindet also augenblicklich auf dem Gebiete des Praktischen, auf welchem jeder Mensch, selbst der entschiedenste Idealist, wenn er nicht eben spekulirt, steht. Hat nun der Mensch die Furcht vor der objektiven Welt nicht durch andre Motive besiegen, hat er sich nicht durch seine moralische Kraft über die bloſse Naturnothwendigkeit (den Instinkt) erheben gelernt, so kann ihn keine Spekulazion in der Welt davon befreyen. Hat er aber jenes gelernt, so bedarf er des

Idealismes gar nicht, sondern er sieht, auch ohne diesen, selbst dem Tode, wie ein beherzter Krieger, muthig ins Auge, weil er ihn als sittlich guter Mensch nicht zu fürchten braucht — *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* — ob er gleich übrigens die Welt für ein reales Ding aufser sich halten mag. Sokrates, Cato, Jesus, Luther. wufsten nichts vom Idealism und waren doch frey von dieser Furcht, von welcher die Sterblichen erst jener erhabne Geist — der gleich, nachdem er seine pathetische Rede vollendet hat, von dem Ich wohl nicht mit Unrecht ein „betrüglicher Geist" gescholten wird — befreyen wollte. Der Idealism ist folglich weder unumgänglich nothwendige Bedingung, noch Beförderungsmittel der Sittlichkeit, vielmehr müfste man, wenn man durchaus konsequent verfahren und die idealistische Denkart auch auf das Praktische übertragen wollte, um Theorie und Praxis zu vereinigen, an den Geboten der Sittlichkeit selbst, die alle eine reale Aufsenwelt voraussetzen, irre werden.

Anmerkung 2.

Was die Religion anlangt, so kann der Idealism, wiefern er egoistisch ist, die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz, von welcher die Welt als ein reales Ganzes aufser dem Ich ihrem Seyn nach abhange, ebenfalls nicht zulassen. Denn es existirt nichts aufser dem Ich, und die Welt ist das Produkt des Ichs selbst. Das Ich selbst wäre also

Gott, und der Theism des konsequenten Idealisten könnte nichts anders als Autotheism seyn, wie er sich auch in den neuesten Zeiten als solcher würklich angekündigt hat, obwohl auf eine versteckte Weise, von der tiefer unten die Rede seyn wird. Der ältere (mystische) Idealism weicht zwar hierin von dem neueren ab. Denn er setzt die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz voraus und läſst durch diese die Welt im Ich produziren. Er scheint sich auch insoferne besser mit der Sittlichkeit zu vertragen, als er die auf die Auſsenwelt sich beziehenden Gebote der Vernunft als unmittelbare Befehle Gottes, der da will, daſs der Mensch so handle, als wenn reale Objekte auſser ihm wären, betrachtet. Da er aber auf diese Art die Gottheit mit dem Menschen ein bloſses Gaukelspiel treiben läſst und da er keine sichere Bürgschaft aufstellen kann, daſs nicht dieses Gaukelspiel ein leeres Spiel seiner eignen Phantasie sey, die sich erst Objekte einbilde und, weil sie dieſs nach nothwendigen Naturgesetzen sich selbst unbewuſst thue, hinterher eine andre Intelligenz als Ursache des Weltphänomens erdichte: so verträgt sich im Grunde der mystische Idealism eben so wenig mit dem reinen praktischen Interesse der Menschheit und mit würdigen Begriffen von der Gottheit. Indessen wird sich auch hierüber erst in der Folge ein bestimmteres Urtheil fällen lassen, wenn die moralischen und religiösen Ideen selbst näher bestimmt seyn werden.

§. 67.

Wenn nun der Realism sowohl als der Idealism in spekulativer Hinsicht unzulänglich (§. 63 und 65.) und in praktischer mit den sittlichen Ideen und Gefühlen unvereinbar ist (§. 64 und 66.): so bleibt mir nichts übrig, als die erste Antwort auf meine Frage — wie verhält sich Reales und Ideales gegen einander? — zu verwerfen und bloſs die zweyte als gültig anzuerkennen (§. 60.). Folglich muſs ich Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft betrachten und die Ableitung des Einen vom Andern als unmöglich ansehen. Dieſs kann auch nicht anders seyn, da die ursprüngliche oder transzendentale Synthese des Seyns und des Wissens in mir Urthatsache des Bewuſstseyns und als solche unerklärbar und unbegreiflich ist (§. 56—58.). Hieraus geht also ein drittes System der Philosophie hervor, welches am schicklichsten

Transzendentaler Synthetism

genannt werden kann. Denn es behauptet eine transzendentale Synthese des Realen und des

Idealen, und ist folglich **transzendentaler Realism** und **transzendentaler Idealism in ursprünglicher** und eben darum **unzertrennlicher Vereinigung.**

Anmerkung 1.

Wenn man auf den wesentlichen Grundcharakter philosophischer Systeme Rücksicht nimmt, so giebt es deren nur drey in materialer Hinsicht, Realism, Idealism und Synthetism *). Alle übrigen philosophischen Systeme, die jemals erfunden worden sind, und jemals erfunden werden mögen, sind blofs verschiedne durch die Individualität der Philosophirenden erzeugte Modifikazionen jener drey Systeme und lassen sich in Ansehung ihrer Grundbestimmungen auf dieselben zurückführen, so wie alle konsonirende Akkorde aus dem musikalischen Dreyklange (*Trias harmonica*) hervorgehen. Man kann den Unterschied und das Verhältnifs dieser drey Systeme von und gegen einander auf folgende Art vorstellen:

1.) Der Realism ist ein thetisches, der Idealism ein antithetisches, der Synthetism ein syn-

*) In formaler Hinsicht, wo man auf die Methode des Philosophirens Rücksicht nimmt, giebt es ebenfalls nur drey Systeme, Dogmatizism, Skeptizism und Kritizism, wovon die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie ausführlich handeln wird.

thetisches System. Sie verhalten sich also gegen einander und unterscheiden sich von einander wie These, Antithese und Synthese. Denn das Erste setzt willkürlich das Reale als Ableitungsprinzip des Idealen; das Zweyte setzt eben so willkürlich das entgegenstehende Ideale als Ableitungsprinzip des Realen. Beyde widerstreiten also einander, wie Satz und Gegensatz, und heben sich wechselseitig auf. Das Dritte vereinigt sie Beyde, indem es Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und verknüpft behauptet, mithin alle Ableitungsversuche des Einen aus dem Andern für nichtig erklärt.

2.) Der Realism und der Idealism sind beyderseits transzendent; denn sie überschreiten mit ihren Spekulazionen den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens (§. 57.). Der Synthetism hingegen ist immanent und zugleich transzendental; denn er bleibt diesseits jenes Punktes und strebt nicht über das Transzendentale selbst — das Ursprüngliche, was allem Empirischen zum Grunde liegt — hinauszugehen, um es von einem noch Höheren abzuleiten, weil es eben dadurch seine Ursprünglichkeit verlieren würde. Es giebt also eigentlich weder einen transzendentalen Realism, noch einen transzendentalen Idealism (weil beyde an und für sich betrachtet transzendent sind) sondern nur einen transzendentalen Synthetism.

3.) Wenn im Philosophiren seine Prinzipien willkürlich setzen und dadurch zu überschwenglichen Anmaaſsungen verleitet werden dogmatisch philo-

sophiren heißt, so sind Realism und Idealism beyderseits dogmatische Systeme. Es können also auch nicht Dogmatizism und Idealism einander entgegengesetzt werden, wie es die Wissenschaftslehre gethan hat, indem sie sich dadurch das Ansehen geben wollte, als sey sie nicht dogmatisch, weil sie idealistisch sey. Wenn hingegen kritisch philosophiren darin besteht, daß man seine Prinzipien mit Vermeidung aller Willkür durch prüfende Erforschung seiner selbst zu bestimmen sucht und sich vor allen überschwenglichen Anmaaßungen durch Vorsicht im Spekuliren hütet, so ist der Synthetism das einzige ächt kritische System der Philosophie.

Anmerkung 2.

Alle Systeme der Philosophie, welche von einer ursprünglichen Unität ausgehen, sie mögen dieselbe nennen, wie sie wollen, sind demnach transzendent und dogmatisch, mithin auch diejenigen, welche Reales und Ideales für ursprünglich identisch erklären. Diese Identität läßt sich nämlich nicht anders denken, denn als absolute Unität. Was soll aber dieses Absolut-Eine seyn? Um es zu denken, müßte ich von aller Realität und Idealität, aller Objektivität und Subjektivität abstrahiren. Sobald ich aber hievon abstrahire, so bleibt mir gar nichts übrig, worauf ich noch reflektiren könnte. Mithin denke ich eigentlich gar nichts mehr, sondern ich stelle, wenn ich von dem Absolut-Einen rede, welches weder real noch ideal, weder objektiv noch

subjektiv seyn soll, blofse Worte als Gedankenzeichen auf; der Gedanke selbst aber ist = o. Und wie und wodurch soll aus dem Absolut-Einen ein Zweyfaches hervorgehen? Wie und wodurch soll man die Entzweyung desselben in ein Reales und Ideales, Objektives und Subjektives, als möglich oder würklich denken? Auch müfste diese Entzweyung, da nicht ursprünglich beydes zugleich gesetzt und verknüpft seyn soll, in eine bestimmte Zeitreihe fallen, mithin sich als ein abgeleitetes Faktum bestimmt nachweisen lassen. Da aber auf die Frage: Wenn? hier keine Antwort möglich ist, weil die Unterscheidung des Wenn oder Wo schon den Unterschied des Realen und Idealen voraussetzt, so müfste jene Entzweyung als ein ursprüngliches Faktum angesehen werden. In diesem Falle aber wäre damit nichts anders als unsre transzendentale Synthese gemeynt, und das Absolut-Eine fiele jenseits dieser Synthese; man könnte also von demselben platterdings gar nichts wissen und behaupten. Ich zweifle daher sehr, dafs durch das neuangekündigte Schellingsche absolute Identitätssystem die Blöfsen des Fichteschen Idealismes bedeckt werden möchten. Vielmehr bin ich vest und innig überzeugt, dafs wir durch alles unser Philosophiren nie über den ursprünglichen Unterschied des Realen und Idealen, Objektiven und Subjektiven hinauskommen werden und dafs, so lange wir noch bey unsern Worten etwas Bestimmtes denken und nicht statt des Denkvermögens mit dem blofsen Sprachvermögen philosophiren

wollen, die philosophirende Vernunft von einer ursprünglichen Duplizität anheben müsse. Daher könnte man auch den transzendentalen Synthetism einen transzendentalen Dualism nennen, wenn nicht der Ausdruck Dualism bereits ein gewisses metaphysisch-psychologisches System andeutete, an welches man bey dem Ausdrucke Synthetism keineswegs denken darf, wenn man ihn nicht gänzlich mißdeuten will.

Anmerkung 3.

Die Frage, ob die Kritik der reinen Vernunft ebenfalls von einer ursprünglichen Duplizität anhebe, ist eigentlich für die Gültigkeit des transzendentalen Synthetismes völlig indifferent, und es ist daher eine weitläufige Untersuchung hierüber für diesen Ort nicht nöthig. Indessen glaube ich, daß sie bejaht werden müsse. Vom Anfange bis zu Ende setzt die Kritik ein Reales oder Objektives als unterschieden von dem Idealen oder Subjektiven voraus und läugnet bloß die Erkennbarkeit desselben nach seiner vom Subjekte unabhängigen Beschaffenheit, in Rücksicht auf welche sie es Ding an sich nennt. Sie sucht sogar das Daseyn der Außenwelt gegen den problematischen Idealism des Cartesius zu beweisen (von welchem angeblichen Beweise nachher die Rede seyn wird) und glaubt es durch ihre Theorie der Sinnlichkeit (transzendentale Ästhetik genannt) auch gegen den mystischen Idealism des Berkeley gerechtfertigt zu haben.

Sie erklärt sich daher ausdrücklich gegen diese beyden Arten des Idealismes *) und nennt zwar ihr System einen transzendentalen oder kritischen Idealism, setzt aber zugleich hinzu, daſs derselbe bloſs formal nicht material sey, mithin nicht die Existenz der Sachen, welche zu bezweifeln ihr nie in den Sinn gekommen sey, sondern bloſs unsre Vorstellungsart von den Sachen betreffe, indem sie behauptet, daſs die Form unsrer Erkenntniſs des Realen oder Objektiven lediglich etwas Ideales oder Subjektives sey, folglich keine den Sachen als Dingen an sich zugehörige Bestimmungen andeute **). Die Kritik hat also

*) Gegen den egoistischen Idealism oder das System der Wissenschaftslehre hat sich KANT späterhin im Intelligenzblatte der A. L. Zeitung ausdrücklich erklärt, und diese authentische Erklärung muſs doch mehr gelten, als alle fremde Deutungen.

**) S. KANT's Kritik der reinen Vernunft, S. 1. 236. 274 ff. 566. 568. 585. 641. u. a. a. O. (nach der 3. Ausgabe) vgl. mit *Dessen* Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 70 und 207 ff. Doch sagt die Kritik (S. 344.) von dem Dinge an sich, welches sie als transzendentales Objekt Ursache der Erscheinung nennt, daſs es völlig unbekannt sey, „ob „es in uns oder auch auſser uns anzutreffen sey, ob „es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden „oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig blei„ben würde." Diese skeptische Aüſserung scheint mit den übrigen verglichen anzudeuten, daſs KANT über diesen wichtigen Punkt seiner Kritik mit sich selbst nicht recht einig gewesen sey. Auch ist es

das Wort Idealism in einer ungewöhnlichen und uneigentlichen Bedeutung gebraucht und sich dadurch freylich im Ausdrucke vergriffen, womit sie ihr System bezeichnete. Aber den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens, wie er oben bestimmt worden ist, hat sie stets im Auge behalten, ob sie ihn gleich nirgends bestimmt angezeigt hat. Daher sagt Fichte in der Vorrede zu seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. V.) ganz richtig: „Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daſs kein „menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant, besonders in „seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, „die er uns aber nie bestimmt und als die letzte „Gränze des endlichen Wissens angegeben „hat.“ — Allein Fichte hat nach meiner eben so innigen Überzeugung in der Folge durch seine Wissenschaftslehre jene Gränze selbst überschritten, ist dadurch transzendent geworden und in die Schlingen des Dogmatismes zurückgefallen, aus welchem uns die Kritik erlösen sollte. Sie hat aber diesen Zweck leider verfehlt und muſste ihn eben darum verfehlen,

auffallend, daſs er jenes transzendentale Objekt Ursache der Erscheinung nennt und doch gleich darauf behauptet, es könne weder als Gröſse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden. Zu diesem U. s. w. gehört ja wohl auch der Begriff Ursache. Schwerlich wird man diese Stelle vom Vorwurfe der Inkonsequenz durch hermeneutische Kunstgriffe befreyen können.

weil sie jene Gränze nicht vest und genau bestimmte. Daher hat die Kritik gleichsam das Signal zu einer Menge von transzendenten Spekulazionen und dogmatischen Systemen gegeben, ungeachtet sie dieselben ein für allemal mit der Wurzel ausrotten wollte *).

*) Es ist eine sehr merkwürdige Aüsserung Jacobi's, wenn er in der Vorrede zu seinem Briefe an Fichte (S. VIII.) sagt: „Da ich das Bewufstseyn „des Nichtwissens für das Höchste im Menschen und den Ort dieses Bewufstseyns für den der „Wissenschaft unzugänglichen Ort des „Wahren halte, so mufs es mir an Kant gefallen, „dafs er sich lieber am System als an der Majestät „dieses Orts versündigen wollte. Fichte versündigt „sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er in den „Bezirk der Wissenschaft diesen Ort einschliefsen und von dem Standpunkte der Spekulazion, als dem angeblich höchsten, als dem „Standpunkte der Wahrheit selbst, auf ihn will herab „sehen lassen." — Jacobi erklärt sich zwar nach seiner Art nicht deutlich über jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren. Ich kann aber darunter nichts anders verstehen, als die ursprüngliche Synthese des Realen und Idealen im Menschen als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens. An der Majestät dieses Ortes versündigte sich Fichte insofern, als er ihn in den Bezirk seiner Wissenschaftslehre einschliefsen d. h. jene Synthese durch seine transzendenten Spekulazionen erklären und begreifen wollte. In Beziehung auf jenen Ort ist das Bewufstseyn des Nichtwissens allerdings das Höchste im Menschen. Denn wenn der Philosoph die Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit jener Synthese anerkannt

§. 68.

Der transzendentale Synthetism erkennt die jedem Menschen von gesundem Verstande natürliche und nothwendige dreyfache Überzeugung von seinem eignen Seyn, von dem Seyn andrer Dinge aufser ihm, und von der zwischen ihm und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft als gültig an und behauptet, dafs diese Überzeugungen gar nicht durch Beweise von der philosophirenden Vernunft erst zu begründen, aber nichts desto weniger unumstöfslich gewifs sind, weil sie ursprünglich sind.

hat, so kann er unmöglich noch weiter über dieselbe hinausgehen, vom Standpunkte der Spekulazion auf sie herabsehen und sie selbst zu einem Objekte des Wissens machen wollen. Indessen versündigt man sich dadurch wohl nicht am Systeme, wenn man eben dieses nicht will. Denn das System kann und darf nicht weiter gehen, als es die Natur des Subjekts erlaubt, und das System soll ja eben die Gränze bestimmen, innerhalb welcher das Subjekt sich vermöge seiner Natur zu halten habe. Hat sich also Kant am Systeme versündigt, so ist es nur dadurch geschehen, dafs er den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens so wenig als die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntnifs vest und genau bestimmt hat, wie es der Wissenschaft zukommt.

Anmerkung. 1.

Unter einem Menschen von gesundem Verstande wird hier derjenige verstanden, dessen Urtheil weder durch böse Gesinnungen noch durch falsche Spekulazionen irre geleitet worden ist. Ein solcher ist von der Wahrheit und Gewifsheit folgender drey Sätze ohne allen Zweifel überzeugt: Ich bin — es sind Dinge aufser mir und unter diesen auch andre Menschen — ich stehe mit diesen Dingen in wechselseitiger Würksamkeit. Die philosophirende Vernunft kann nun die Frage aufwerfen: Worauf gründen sich diese Überzeugungen? — Sind die bisherigen Untersuchungen richtig, so gründen sie sich lediglich auf die transzendentale Synthese des Seyns und des Wissens in uns d. h. jeder Mensch weifs es ursprünglich, dafs er selbst und etwas aufser ihm ist und beydes mit einander in Gemeinschaft steht. Was ich aber ursprünglich weifs, das weifs ich unmittelbar d. h. es kann und braucht aus keinem andern Wissen abgeleitet und durch dieses erst vermittelt zu werden, sondern ich bin davon schlechthin überzeugt, weil ich mir dessen, was ich aussage und behaupte, ursprünglich bewufst bin. Die philosophirende Vernunft kann also jene Sätze nicht beweisen und braucht sich, wenn sie ihr Geschäft kennt, auf keinen Beweis einzulassen. Denn Beweisen heifst ein Wissen vom andern ableiten, eins durch das andre vermitteln. Wo ich nun ursprünglich und unmittelbar weifs, da ist kein Beweis möglich und nöthig. Man kann also jene drey

Sätze die drey Grund- oder Urüberzeugungen des menschlichen Geistes nennen. Denn alle Überzeugungen, die je ein Mensch hegen kann, beziehen sich entweder auf ihn selbst oder auf etwas Andres. Wäre ich also nicht von meinem eignen Seyn, von dem Seyn andrer Dinge aufser mir, und von unsrer wechselseitigen Beziehung auf einander überzeugt, so würde überall gar keine Überzeugung stattfinden. Bezweifelt oder laügnet jemand dennoch die Wahrheit und Gewifsheit jener drey Sätze, so mufs Er beweisen (nach der Regel: *Neganti incumbit probatio*) d. h. er mufs Gründe anführen, warum er sein Seyn u. s. w. bezweifelt oder laügnet. Wo will er nun diese Gründe hernehmen? Ohne Zweifel aus seinem Bewufstseyn. Ist aber Bewufstseyn nicht schon eine Synthese des Seyns und des Wissens? Würde er wohl Bewufstseyn haben, wenn nicht er selbst und etwas aufser ihm wäre, dessen er sich bewufst werden und das er von sich unterscheiden könnte? Bewufstseyn seiner selbst und Bewufstseyn eines Andern aufser sich selbst bedingen sich also wechselseitig, und ein Beweis vom Nichtseyn seiner selbst oder eines Aüfsern ist eben so unmöglich, als ein Beweis vom Seyn Beyder und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Daher finden sich jene Grundüberzeugungen in jedem Menschen ohne alle vorhergegangene Reflexion, und keine nachfolgende Reflexion kann sie jemals vernichten, wenn auch auf einen Augenblick wankend machen. Das Geschäft der philosophirenden Vernunft besteht also in Hinsicht

auf jene Überzeugungen lediglich darin, sie in ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit anzuerkennen, und jeden angeblichen Beweis *pro* oder *contra* in seiner Blöſse darzustellen.

Anmerkung 2.

Wenn der Satz: Ich bin, bewiesen werden sollte, so entstände natürlich die Frage: Von wem und für wen? Und hierauf wäre wieder die natürliche Antwort: Von mir selbst und für mich selbst. Denn von einem Andern und für einen Andern einen Beweis meines Seyns fodern hieſse ein fremdes Seyn für gewiſs und mein eignes für ungewiſs halten, welches unstreitig die absurdeste Absurdität wäre, weil ich doch von dem fremden Seyn wissen muſs, wenn ich es für gewiſs halten soll, und, wenn mein eignes Seyn mir zweifelhaft wäre, es noch vielmehr ein fremdes seyn müſste. Aber im Grunde ist es eben so widersinnig, von mir selbst und für mich selbst einen Beweis meines Seyns zu fodern; denn um ihn von mir und für mich zu fodern, muſs ich mein Seyn schon als gewiſs voraussetzen. Ja ich kann gar nicht einmal sagen: Ich zweifle an meinem Seyn, ohne eben dieses Seyn schon in Gedanken vorauszusetzen. Wenn daher Des Cartes sein berühmtes *Cogito, ergo sum* aufstellte, so bedachte er nicht, daſs er in dem Satze: Ich denke, sein Seyn schon voraussetzte, mithin nichts anders damit sagte, als: Ich bin mit der Bestimmung des Denkens, so wie der Satz: Ich will, nichts anders bedeutet, als: Ich

bin mit der Bestimmung des Wollens. Des Cartes hätte also eben so gut sagen können: *Volo, ergo sum.* Überdiefs kann ich von meinem Denken, so wie von jeder Art meiner Thätigkeit, nur durch mein Bewufstseyn belehrt werden. Bewufstseyn aber als Selbstbewufstseyn ist schon ein Wissen vom eignen Seyn. Folglich weifs ich unmittelbar, dafs ich bin, und bedarf dafür keines Beweises. Ein Beweis dagegen aber ist gar nicht denkbar, weil ich, indem ich ihn führte, mein eignes Bewufstseyn verlaügnen müfste.

Anmerkung 3.

Aber weifs ich auch von den Dingen aufser mir unmittelbar? Kann und mufs nicht vielleicht die Überzeugung von deren Seyn durch einen förmlichen Beweis gerechtfertigt werden? Man nimmt ja nur — heifst es — die Vorstellungen von den Aufsendingen in sich wahr; aber ob diesen Vorstellungen auch etwas Würkliches aufser dem Vorstellenden entspreche, das ist die Frage. Wenn man also von dem Daseyn gewisser Vorstellungen in uns auf das Daseyn gewisser Gegenstände aufser uns schliefsen wollte, so würde diefs ein sehr übereilter Schlufs seyn, da es ja Fälle genug giebt, wo wir darum, weil wir uns etwas vorstellen, noch nicht das Daseyn des Vorgestellten annehmen, sondern die Vorstellung bestimmt für eine Erdichtung erklären. Könnten also nicht alle Vorstellungen von äufsern Gegenständen blofse Produkte unsers eignen oder gar eines andern höhern Geistes seyn? — Dieser Einwurf hat beym ersten Anblick

einigen Schein; aber bey genauerer Ansicht verschwindet derselbe bald. Denn es ist ganz falsch, dafs wir blofs unsre Vorstellungen von äufsern Gegenständen wahrnehmen und dann vom Daseyn jener Vorstellungen auf das Daseyn dieser Gegenstände schliefsen. Wenn wir würklich etwas wahrnehmen (anschauen oder empfinden) so schauen an und empfinden wir die Sache selbst, nicht die Vorstellung von der Sache. Erst indem wir von der Sache abstrahiren und auf unsre eigne Thätigkeit reflektiren, können wir auch die Anschauung und Empfindung als blofse Vorstellung denken und sie so dem Objekte entgegensetzen. Wir schliefsen also nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge sondern wir nehmen die Dinge wahr und schliefsen eben daher und weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch abwesend vergegenwärtigen oder andre an deren Stelle denken können, dafs Vorstellungen von den äufsern Objekten durch die Wahrnehmung in uns entstanden seyen. Darum heifst es eben ein Wahr-nehmen, weil wir uns dadurch von der Würklichkeit eines Objektes unmittelbar überzeugen oder dessen unmittelbar bewufst werden. Daher sind wir auch, sobald wir etwas würklich wahrnehmen, vom Daseyn dieses Dinges eben so stark, vest, innig und lebendig überzeugt, als vom eignen Seyn. Hieraus folgt erstlich, dafs die Überzeugung vom Daseyn äufserer Dinge kein blofses Glauben, sondern ein würkliches Wissen sey.

Denn was man wahrnimmt, das glaubt man nicht blofs, sondern man weifs es *). Dieses Wissen aber ist zweytens kein mittelbares, sondern ein unmittelbares. Denn was ich wahrnehme, braucht mir niemand erst zu beweisen, sondern ich weifs es unmittelbar. Das Seyn der Dinge aufser uns bedarf also eines Beweises so wenig, als unser eignes. Beym Beweisen stellt man immer nur den Zusammenhang der einen Vorstellung mit der andern dar; man erschliefst die Gültigkeit der einen Erkenntnifs aus der Gültigkeit einer andern. Man beweist also nur da, wo Vorstellungen und Erkenntnisse zu vermitteln sind, nicht wo man durch die Wahrnehmung von der Existenz der Sache unmittelbar belehrt ist. Dafs man einen Beweis der Existenz äufserer Gegenstände überhaupt vorzüglich nöthig gefunden hat, ungeachtet die Überzeugung von jener Existenz sich wie die von unsrer eignen mit gleichem Grade der Lebendigkeit und Gewifsheit in unserm Bewufstseyn ankündigt, kommt ledi-

*) Es wird hiedurch eine Behauptung des Organon's (S. 38.) ausdrücklich zurückgenommen. Das Wort glauben kann nur von dem gebraucht werden, was man entweder nicht selbst wahrgenommen hat, sondern auf Zeugnifs eines Andern (auf Treu' und Glauben) für wahr hält, oder was gar nicht wahrgenommen werden kann, sondern blofs wegen eines subjektiven Grundes (z. B. um des Gewissens willen, gleichsam auch auf Zeugnifs desselben) für wahr gehalten wird.

lediglich daher, dafs wir durch Phantasie auch gewisse Objekte als aüfsere uns einbilden und erträumen können. Könnten also — meynt der skeptische oder problematische Idealist — nicht alle aüssere Objekte blofs eingebildet und erträumt seyn? Allein es ist offenbar, dafs wir gar keinen Unterschied zwischen eingebildeten und würklichen Objekten machen würden, wenn wir nicht ursprünglich von der Realität eines Aüfsern überhaupt überzeugt wären und das, was würklich wahrgenommen wird, auch für würklich existirend hielten, ohne nach einem anderweiten Beweise zu fragen. In welchen Fällen nun ein Objekt blofs eingebildet und erträumt oder wahrgenommen und würklich sey, mufs nach Regeln beurtheilt werden, die nicht hieher gehören. (Die angewandte Logik mufs in der Lehre vom sinnlichen Scheine, wiefern er den Verstand zu falschen Urtheilen über die Objekte des Denkens verleitet, jene Regeln aufstellen.) Es ist schon genug, dafs jedermann Wahrnehmung von Einbildung unterscheidet, mithin ein Reales, das wahrgenommen werden kann, ursprünglich setzt und, sobald er etwas würklich wahrnimmt, es auch unmittelbar für wahr und würklich hält. Daher mufsten alle Beweise, welche man für die Existenz der Aufsendinge versucht hat, mifslingen. Zu diesen mifslungenen Versuchen gehört denn auch jener „einzig mögliche Beweis „für die Realität der Aufsenwelt", welchen Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (S. 275. vergl. mit der Vorrede, S. 39. nach der

3. Ausgabe) aufgestellt hat. Er meynt nämlich, das Wechselnde in uns (die Vorstellungen, wodurch unser Daseyn in der Zeit empirisch bestimmt wird) setze ein von ihm unterschiednes Beharrliches voraus, und dieses Beharrliche sey eine reale Aussenwelt. Allein diese letzte Folgerung dürfte wohl etwas zu rasch (ein *Saltus in concludendo*) seyn. Denn es folgt nicht, daſs nur eine reale Auſsenwelt jenes Beharrliche seyn könne. Der mystische Idealist läſst die in uns wechselnden und unser Daseyn in der Zeit bestimmenden Vorstellungen durch die Gottheit, und der egoistische durch das nach innern nothwendigen Gesetzen handelnde absolute Ich, wodurch es sich selbst beschränkt und in dieser Beschränkung als empirisch bestimmt erscheint, produzirt werden. Sie nehmen also beyderseits ein von dem in uns Wechselnden und Bestimmten verschiednes Beharrliche und Bestimmende an, ohne doch eine unabhängig von uns existirende reale Auſsenwelt anzunehmen. Kant legt folglich in seinem angeblichen Beweise mehr in die Konklusion, als wozu er in den Prämissen berechtigt war. Dieſs ist aber stets der Fall, sobald man etwas zu beweisen unternimmt, was keinen Beweis zuläſst und bedarf. Da nun die Überzeugung vom Daseyn äuſserer Gegenstände von dieser Art ist, so kann aus dem Mangel eines evidenten Beweises auch die Ungültigkeit jener Überzeugung nicht gefolgert werden. Denn diese Folgerung wäre ebenfalls ein Sprung und bewiese zu viel, nämlich, daſs auch die Überzeugung von unserm eignen Seyn

ungültig wäre. Das Eine kann also so wenig als das Andre mit Grunde bezweifelt oder gelaügnet werden.

Anmerkung 4.

Wenn die Überzeugung vom eignen Seyn und vom Seyn andrer Dinge aufser mir unmittelbar gewifs ist, so mufs es auch die von der zwischen mir und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft seyn. Ich bin mir eben so unmittelbar bewufst, dafs ich auf aüssere Gegenstände würke und diese aüfseren Gegenstände auf mich würken, als dafs solche Gegenstände sind; ja ich würde ohne diese wechselseitige Würksamkeit mir weder meines eignen Seyns noch des Seyns andrer Dinge aufser mir bewufst werden können. Würklichkeit kündigt sich nur durch Würksamkeit an; nur durch Thätigkeit gelang' ich zum Bewufstseyn meiner selbst; und nur durch wechselseitige Thätigkeit, durch ein Streben, dem etwas entgegenstrebt, ist für mich eine bestimmte Thätigkeit möglich; denn ohne dieses Entgegenstreben zerstreute sich die Thätigkeit richtungslos in's Unendliche. Indem ich also auf eine gewisse Art und in Beziehung auf ein gewisses Objekt thätig bin und indem ich mir dieser bestimmten Thätigkeit bewufst werde, so werde ich mir auch eines bestimmten Objektes bewufst, mit dem ich eben durch meine Thätigkeit in wechselseitige Würksamkeit trete. Es ist also immer dieselbe ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens, des Realen und des Idealen, worauf

alle drey Grundüberzeugungen des Menschen zurückweisen. Da nun diese Synthese selbst unerklärbar und unbegreiflich ist (aus einem höhern Prinzipe nicht abgeleitet werden kann): so lassen sich auch jene Grundüberzeugungen nicht aus anderweiten Überzeugungen deduziren, sondern sie sind ursprüngliche — in mit und durch obige Synthese bestimmte — Überzeugungen. Eben daher ist es auch unerklärbar und unbegreiflich, wie ich selbst oder etwas außer mir thätig seyn und wie die Thätigkeit des Einen mit der Thätigkeit des Andern in Verbindung treten, Widerstand leisten, überwinden oder überwunden werden könne. Selbst der neueste Idealism, der alles aus einer Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten deduziren, der die Intelligenz selbst mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen daraus entstehen lassen will, vermag die Möglichkeit des Thätigseyns selbst und der Entgegengesetztheit zweyer Thätigkeiten nicht zu erklären, sondern er setzt schlechthin Thätigkeit und fodert von jedem, daß er durch sein eignes Bewußtseyn sich belehren lasse, was Thätigseyn heiße, ohne nach der Möglichkeit desselben überhaupt zu fragen, da sich jeder seiner würklichen Thätigkeit bewußt seyn muß.

Anmerkung 5.

Wenn wir vom Daseyn äußerer Gegenstände überhaupt unmittelbar überzeugt sind, so bezieht sich diese Überzeugung eigentlich auf lauter bestimmte Objekte, die als gegeben betrachtet werden. Denn

indem ich mir äußerer Objekte bewußt bin, so ist dieß immer ein Bewußtseyn dieses oder jenes Objektes und entspringt lediglich aus der Wahrnehmung. Fragt also jemand, warum stellst du dir ausser dir selbst noch andre Menschen, außer den Menschen noch andre lebendige oder leblose, organische oder unorganische Wesen u. s. w. vor, so ist darauf keine andre Antwort möglich, als: Weil ich sie wahrnehme. Nun heißt der Inbegriff alles Wahrnehmbaren die Welt und zwar bestimmter die Sinnenwelt (*mundus sensibilis*), weil das Wahrnehmbare nur durch die Sinne wahrgenommen (angeschaut oder empfunden) wird. Die Sinnenwelt ist also nach den Grundsätzen des transzendentalen Synthetismes ein gegebenes Mannichfaltige wahrnehmbarer Objekte, in Beziehung auf welche der Mensch thätig ist. Der Mensch aber kann in Beziehung auf dieselben auf mancherley Art thätig seyn, indem er entweder diese Objekte nach ihrer Natur d. h. nach ihrer gesetzmäßigen Beschaffenheit zu erforschen sucht, oder sie nach seinen Absichten d. h. nach gewissen Zwecken, die er sich setzt, zu bilden und zu lenken strebt. Der Idealism müßte freylich alles, was wahrgenommen wird, *a priori* deduziren, die Welt gleichsam vor unsern Augen erst entstehen lassen d. h. er müßte zeigen, wie das Ich zur Vorstellung von allem Du, Er, Es u. s. w. gelange, weil den Idealisten sein eignes Bewußtseyn auf diese Vorstellungen führt und weil er weiß, daß eben diese Vorstellungen auch bey andern Menschen, wie bey ihm selbst, nur mit gewissen

eigenthümlichen Modifikationen angetroffen werden, weil er also der Nachfrage nach der Möglichkeit eines solchen Systems von Vorstellungen, da doch aufser dem Ich nichts existirt, nicht entgehen kann. Wenn er nun aber aus der eignen von allem Aüfsern unabhängigen Produkzionskraft des Ichs das ganze System objektiver Weltvorstellungen zu deduziren beginnt, so ist die Dedukzion sogleich beym ersten besten individuellen Gegenstande (diesem Menschen, diesem Baume, diesem Gebaüde, diesem Himmelskörper u. s. w.) am Ende, und er ist genöthigt, sich auf gewisse unbegreifliche Schranken, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sey, zu berufen d. h. sein Unvermögen, die versprochne Dedukzion zu geben, einzugestehen und eben dadurch den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens wenigstens indirekt oder stillschweigend anzuerkennen (§. 65.).

Der apodiktischen Elementarlehre

drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

§. 69.

Vermöge der Wechselwürkung, welche zwischen uns selbst (dem Ich) und den Dingen ausser uns (dem Nichtich) stattfindet (§. 68.), finden wir, wenn wir auf uns selbst reflektiren, gewisse Bestimmungen in uns, welche wir als durch etwas ausser uns bewürkt oder veranlasst betrachten müssen. Wir sind uns aber auch bewusst, dass wir gewisse Bestimmungen ausser uns hervorbringen können. Wir verhalten uns also zu dem Aüssern theils leidend (*passive*) theils thätig (*active*). Die Thätigkeit (*activitas*) sobald sie beschränkt ist, muss immer mit einem gewissen Leiden (*passivitas*) verknüpft seyn. Jene ist das Positive, diese das Negative bey unsrer Würksamkeit. Wir sind uns

endlich auch bewufst, dafs wir in uns selbst gewisse Bestimmungen hervorzubringen oder uns selbst zu bestimmen vermögen. In dieser Rücksicht wird die Thätigkeit Selbstthätigkeit genannt.

Anmerkung.

Da bey unsrer beschränkten Würksamkeit immer eine gewisse Passivität mit der Aktivität verknüpft ist und da jene blofs aus den Schranken entspringt, denen unsre Thätigkeit als endliche Thätigkeit unterworfen ist, so kann man für die passiven und aktiven Bestimmungen nicht zwey verschiedne Vermögen, als Quellen derselben, unter dem Titel der Rezeptivität und Spontaneität annehmen. Ein blofs leidentliches Vermögen, dergleichen die Rezeptivität, als Grund der Empfänglichkeit für gewisse Bestimmungen, seyn soll, läfst sich gar nicht denken. Und der Ausdruck Spontaneität zeigt eigentlich kein Thätigkeitsvermögen, sondern die Thätigkeit selbst an, wieferne sie Selbstthätigkeit ist. Diese findet statt, wenn man z. B. über etwas absichtlich nachdenkt oder in Beziehung auf die Zukunft Entschlüsse fafst. Da aber die Bestimmungen, welche durch Selbstthätigkeit in mir hervorgebracht worden sind, auch gewisse anderweite Bestimmungen aufser mir zur Folge haben können (z. B. wenn ein Entschlufs ausgeführt wird): so werden auch diese äufsern Bestimmungen auf die Selbstthätigkeit bezogen werden müssen. Übrigens

darf man nicht etwa die Selbstthätigkeit (*spontaneitas*) mit der Freyheit (*libertas*) für identisch halten. Erste bedeutet den Akt der Selbstbestimmung überhaupt, unangesehen ob sich das Thätige dabey nach Naturgesetzen richtet oder nicht. Letzte zeigt eine von der Naturnothwendigkeit völlig unabhängige Art der Selbstbestimmung an. Dafs wir uns selbst zu bestimmen vermögen, lehrt das Bewufstseyn unmittelbar; ob wir uns aber mit Freyheit selbst zu bestimmen vermögen, ist eine ganz andre Frage, die durch blofse Berufung auf das Bewufstseyn, in welchem nur die Selbstbestimmung überhaupt, nicht die Freyheit derselben als Thatsache vorkommt, nicht entschieden werden kann. Liefse sich aber eine anderweite Thatsache des Bewufstseyns, z. B. eine Foderung des Gewissens, aufzeigen, die ohne Voraussetzung der Freyheit gar nicht als möglich gedacht werden könnte, so würden wir alsdann uns mit Recht als frey im Handeln in Beziehung auf jene Foderung beurtheilen. Hievon wird tiefer unten die Rede seyn *).

*) Freyheit findet nur statt in Beziehung auf das Sittliche und setzt Vernunft voraus. Also mufs erst davon gehandelt werden, ehe über Freyheit entschieden werden kann. Dafs aber Freyheit und Selbstthätigkeit sehr häufig verwechselt worden sind, ist unläugbar. Diejenigen, welche sich zum Beweise ihrer Freyheit auf ihr Gefühl oder Bewufstseyn beruften, fielen in diesen Fehler; denn nur der Selbstthätigkeit ist man

§. 70.

Indem wir auf diejenigen Bestimmungen reflektiren, deren wir uns unmittelbar bewufst sind, sie mögen durch uns selbst oder etwas aufser uns hervorgebracht seyn, so sehen wir ein, dafs uns auch gewisse Bestimmungen zukommen müssen, die gar nicht auf diese Art entstanden, sondern ursprüngliche Bestimmungen sind. Es mufs nämlich die Möglichkeit, gewisse Bestimmungen in der Zeitreihe nach und nach anzunehmen, schon vor der Annahme dieser Bestimmungen in uns bestimmt seyn. Es müssen also gewisse anderweite Bestimmungen, welche den entstandenen als Bedingungen ihrer

sich bewufst, nicht der Freyheit in seiner Selbstthätigkeit. Eben so diejenigen, welche die Freyheit schlechthin für das Vermögen der Selbstbestimmung erklärten; denn dieses Vermögen kommt auch den vernunftlosen Thieren zu, wenn sie sich willkürlich bewegen, ihre Nahrung suchen u. d. Aber sie folgen nur dem Instinkte, bestimmen sich also unter der Herrschaft der Naturnothwendigkeit, mithin nicht frey. Freyheit und Selbstthätigkeit sind folglich wesentlich im Begriffe verschieden. Legt man dennoch zuweilen den Thieren Freyheit bey, so meynt man blofs eine physische und äufsere, nämlich Unabhängigkeit vom Menschen.

Möglichkeit vorhergehen oder ihnen zum Grunde liegen, in uns angetroffen werden. Diese Grundbestimmungen können daher mit Recht ursprüngliche oder transzendentale Bestimmungen (auch Bestimmungen *a priori*) heifsen. Jene aber, welche erst nach und nach aus den ursprünglichen hervorgehen, also in mit und durch Erfahrung entstehen, können abgeleitete oder empirische Bestimmungen (auch Bestimmungen *a posteriori*) heifsen.

§. 71.

Die ursprünglichen Bestimmungen machen den Grundcharakter der menschlichen Natur oder das Wesen des Menschen aus. Sie können also zusammengenommen die ursprüngliche Einrichtung oder Anlage (*constitutio* s. *indoles originaria*) des Ichs genannt werden. Sie sind eben darum wesentliche, mithin auch allgemeine und nothwendige Bestimmungen, da hingegen die empirischen nicht zum Wesen des Menschen gehören, folglich auch nicht bey allen Menschen auf gleiche Art angetroffen werden müssen. Von diesen läfst sich ein

Grund angeben, weil sie aus jenen erst entspringen. Von jenen aber läſst sich weiter kein Grund angeben, als daſs der Mensch nun einmal so und nicht anders eingerichtet ist.

§. 72.

Man kann also den Menschen aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachten. Einmal als reines Ich, wieferne man bloſs auf seine ursprünglichen Bestimmungen reflektirt. Sodann als empirisches Ich, wiefern auſser denselben auch anderweite Bestimmungen an ihm angetroffen werden, die ihm nicht ursprünglich zukommen. Da nun jeder Mensch, wiefern er würklich existirt und sich seines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewuſst ist, immer mit gewissen empirischen Bestimmungen existirt, so kann man nur von dem empirischen Ich sagen: Es existirt. Dem reinen Ich hingegen kann das Prädikat des realen Seyns nicht beygelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloſser Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, daſs man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahirt und bloſs auf die ursprünglichen reflektirt. Das reine Ich

ist also nichts anders als der Inbegriff des Ursprünglichen oder Transzendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke. Es kann daher auch das absolute Ich heifsen; denn es ist schlechthin so, weil es so ist, indem sich von dem Ursprünglichen kein anderweiter Grund angeben läfst.

Anmerkung 1.

Wenn die Wissenschaftslehre behauptet, das Ich dürfe nicht als ein existirendes Ding, sondern blofs als reine Thätigkeit, als ein Handeln gedacht werden, so hat sie Recht, wieferne blofs vom absoluten oder reinen Ich die Rede ist. Denn dieses ist ein blofses *Abstractum*, und ein solches existirt nicht, sondern wird blofs gedacht. Bey diesem Denken reflektire ich also nur auf meine Thätigkeit überhaupt nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit, und Thätigkeit überhaupt kann auch ein Handeln genannt werden, wenn man diesen Ausdruck im weitern Sinne nimmt und darunter jede Art der Würksamkeit versteht, sie sey innerlich oder äufserlich, immanent oder transeunt. Sollte aber jene Behauptung auch vom empirischen Ich verstanden werden, so wäre sie offenbar falsch; denn als empirisches Ich existirt jeder Mensch würklich und ist sich seines in der Zeit bestimmten Daseyns unmittelbar bewufst. Das Prädikat des realen Seyns mufs ihm also in dieser

Hinsicht wie jedem andern wahrnehmbaren Objekte in der Sinnenwelt zukommen.

Anmerkung 2.

Die Philosophie betrachtet den Menschen bloſs aus dem ersten Gesichtspunkte, also als reines Ich, und dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Anthropologie, welche den Menschen aus dem zweyten Gesichtspunkte, mithin als empirisches Ich betrachtet. Jene ist also eine transzendentale, diese eine empirische Menschenkunde. Zur letzten gehört theils die empirische Somatologie, theils die empirische Psychologie; jene hat es mit den aüſseren, diese mit den inneren Erscheinungen am Menschen zu thun, wie sie sich dem Menschen, wenn er sich und andre beobachtet, zu erkennen geben. Die empirische Psychologie gehört also gar nicht in das Gebiet der Philosophie, geschweige daſs sie die erste oder Grundwissenschaft der Philosophie seyn sollte. Sie bedarf vielmehr, wenn sie nicht eine bloſse Rhapsodie von einzelnen Wahrnehmungen und leeren Vermuthungen seyn soll, anderweit leitender Prinzipien, welche ihr nur die Philosophie darreichen kann. Indem aber die Philosophie den Menschen als reines Ich zu erforschen sucht, so hat sie es weder mit der Seele (*anima*, ψυχη) noch mit dem Leibe (*corpus*, σωμα) zu thun, wieferne darunter nach der gemeinen Vorstellungsart zwey verschiedne Subjekte, wovon eins geistiger das andre körperlicher Natur seyn soll, verstanden werden.

Sie untersucht zwar (in der Metaphysik) jene Vorstellungsart in Ansehung ihrer Gültigkeit; aber sie folgt derselben nicht, weil der Unterschied zwischen Seele und Leib blofs empirisch, mithin auch nur in empirischer Hinsicht gültig ist. Sie abstrahirt also von jenem Unterschiede in ihren Untersuchungen über den Menschen, und unterscheidet blofs in transzendentaler Hinsicht das Innere und das Aüfsere am Menschen, als zwey verschiedne Reflexionspunkte, indem die Thätigkeit, deren wir uns bewufst sind, entweder nach innen oder nach aufsen gerichtet seyn kann, und diese zwiefache Tendenz unsrer Thätigkeit für die Anordnung des Systems der Philosophie von grofser Bedeutung ist. Über das ursprüngliche Verhältnifs des Innern und Aüfsern aber kann sie nichts bestimmen, weil dieses jenseits der Gränze des Philosophirens liegt, die Philosophie also transzendent werden müfste, wenn sie das Wie und Wodurch in dieser Hinsicht bestimmen wollte. Wenn daher in der Folge die Ausdrücke Intelligenz und Gemüth vorkommen, so wird hiemit ausdrücklich erklärt, dafs darunter nicht etwa die Seele im Gegensatze des Körpers, sondern das reine Ich selbst als solches verstanden werden solle *).

*) Intelligenz (*mens*, *νους*) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüth (*animus*, *θυμος*), mehr auf das Praktische im Menschen. Hier werden beyde Ausdrücke als gleichgeltend gebraucht und beydes zugleich (*mens animusque*) darunter verstanden.

§. 73.

Die ursprünglichen Bestimmungen des Ichs d. h. die *a priori* gesetzten Bedingungen der empirischen Bestimmungen desselben müssen von dreyfacher Art seyn, jedoch so dafs die eine mit der andern nothwendig verknüpft ist und alle ein unzertrennliches Ganze ausmachen. Es mufs nämlich ursprünglich bestimmt seyn

1.) die Möglichkeit überhaupt, auf gewisse Art thätig zu seyn d. h. der innere Grund oder die Quelle einer jeden besondern Art der Thätigkeit, welche sich in unserm Bewufstseyn ankündigt. Man nennt diefs ein Vermögen der Thätigkeit (z. B. Erkenntnifsvermögen);

2.) die Regel, nach welcher sich jede Art der Thätigkeit richtet d. h. die Handlungsweise des Vermögens, wenn es in würkliche Thätigkeit übergeht. Man nennt diefs ein Gesetz der Thätigkeit (z. B. Erkenntnifsgesetze);

3.) der Umfang einer jeden Art der Thätigkeit d. h. der Würkungskreis, innerhalb welchem das Vermögen bey seiner Thätigkeit eingeschlossen ist. Man nennt diefs eine Schranke der Thätigkeit (z. B. Erkenntnifsschranken).

§. 74.

Die ursprünglichen Bestimmungen des Ichs sind also nichts anders als die ursprünglichen Vermögen, Gesetze und Schranken seiner Thätigkeit. Diese Bestimmungen dürfen aber nicht als isolirt im Gemüthe gedacht werden, sondern sie gehören nothwendig zusammen. Denn ein Vermögen zur Thätigkeit ist nicht denkbar ohne Gesetze, weil es immer auf eine bestimmte Art thätig seyn mufs, und durch eben diese Gesetze ist auch zugleich der gesammte Würkungskreis dieses Vermögens bestimmt. Daher kann man jene Bestimmungen zusammengenommen auch die ursprüngliche Handlungsweise (*forma agendi originaria*) oder mit einem Worte die Urform des Ichs nennen. Denn diese Form hangt ab von den Gesetzen der Thätigkeit, und wo Gesetze der Thätigkeit sind, da sind auch Vermögen und Schranken der Thätigkeit.

Anmerkung 1.

Dafs ich thätig bin, lehrt das Bewufstseyn; es ist Thatsache desselben. Wenn man sich aber einer Thätigkeit bewufst ist, so ist diefs nicht Thätigkeit überhaupt, sondern jedesmal eine durchaus bestimmte, ein ganz bestimmtes Handeln. Vergleichen wir nun

die Thätigkeiten, deren wir uns nach und nach bewuſst werden, mit einander, so finden wir, daſs unsre Thätigkeit zwar sehr mannichfaltig ist, daſs aber doch ungeachtet dieser Mannichfaltigkeit gewisse Thätigkeiten einander mehr oder weniger ähnlich sind, mithin einen gemeinsamen Charakter haben und in der Wiederholung, Aufeinanderfolge und Verbindung derselben eine gewisse Regelmäſsigkeit stattfindet. Wir sind also genöthigt, gewisse Arten der Thätigkeit, unter welchen einzelne bestimmte Thätigkeiten begriffen sind, zu unterscheiden, und für diese besondern Arten der Thätigkeit gewisse innere Gründe vorauszusetzen, welche Vermögen heiſsen. Der Ausdruck Vermögen bedeutet daher nichts weiter, als den inneren Grund der Möglichkeit, auf gewisse Art thätig zu seyn, das, wodurch man thätig zu seyn vermag. Diese Erklärung ist folglich bloſs nominal; denn eine Realerklärung, welche zeigte, worin jener Grund bestehe und wie daraus Thätigkeit hervorgehen könne, ist nicht möglich, weil von der Thätigkeit selbst keine solche Erklärung möglich ist (§. 68. Anmerk. 4.).

Anmerkung 2.

Die Vermögen des Ichs können von einer doppelten Seite erwogen werden; einmal, wenn man bloſs auf ihre ursprüngliche Bestimmtheit Rücksicht nimmt, mithin von ihrer Anwendung in der Erfahrung und den dadurch angenommenen Modifikazionen abstrahirt; sodann, wenn man sie unter

eben diesen Modifikazionen betrachtet. In jener Hinsicht können sie reine, in dieser empirische Vermögen heifsen. Es ist folglich immer ein und dasselbe Vermögen, welches nur aus verschiednen Gesichtspunkten erwogen und daher bald rein, bald empirisch genannt wird. Denn jedes Vermögen nimmt zwar in den Individuen immer ein eigenthümliches Gepräge an. Dadurch wird aber der allgemeine, nothwendige und wesentliche Charakter desselben nicht aufgehoben, sondern nur besonders modifizirt, wie die Gesichtszüge der einzelnen Menschen unendlich mannichfaltig sind, obgleich alle auf eine und dieselbe Grundform sich beziehen lassen. Die reinen Vermögen können auch transzendentale heifsen, weil bey ihnen nur das Ursprüngliche, was allem Empirischen *a priori* zum Grunde liegt, in Erwägung gezogen wird.

Anmerkung 3.

Vermögen werden zuweilen auch Fähigkeiten und Kräfte genannt. Der erste Ausdruck bedeutet eigentlich eine gewisse Empfänglichkeit, der zweyte eine gewisse Thätlichkeit *). Mithin würde unter Fähigkeit ein mehr passives oder ruhendes, unter Kraft ein mehr aktives oder seine Würk-

*) Man sagt z. B.: Ein Mensch von vieler Fähigkeit, und: Ein Mensch von vieler Kraft. Beydes ist sehr verschieden. Jener ist sehr empfänglich oder gelehrig, dieser sehr thätlich oder energisch.

samkeit äußerndes Vermögen zu verstehen seyn. Wenn man also von Fähigkeiten und Kräften redet, so denkt man dabey schon an gewisse empirische Bestimmungen des Menschen in Ansehung seiner Thätigkeit; mithin ist, wenn vom Ursprünglichen die Rede seyn soll, der Ausdruck Vermögen schicklicher. Das, was man Naturgaben nennt, gehört eben so wie die Fertigkeiten zum Empirischen im Menschen. Beyde sind eigenthümliche Bestimmungen eines einzelnen Subjektes zu einer gewissen Art der Thätigkeit, wodurch ihm die Aüßerung derselben leichter wird als Andern, wodurch es schneller und lebhafter auf diese bestimmte Art würkt. Fertigkeiten werden erworben durch Übung und Angewöhnung, Naturgaben sind angeboren, mithin zwar in gewisser Hinsicht — nämlich in Beziehung auf ein gewisses Subjekt — aber nicht absolut — in allgemeiner Beziehung — ursprünglich. Naturgaben heißen auch natürliche Talente, weil sie Vorzüge sind, womit die Natur vermöge einer besondern Gunst den Einen vor dem Andern ausstattet. Sie sind daher auf keine Weise erwerblich, ob sie gleich der Kultur und des Fleißes bedürfen, wenn sie gehörig entwickelt und ausgebildet werden sollen. Das Genie, sowohl das zur Wissenschaft (*ingenium scientificum*) als das zur Kunst (*ingenium artisticum*), gehört ebenfalls zu den natürlichen Talenten *). Wie

*) Man könnte jenes auch das logische, dieses das technische nennen. Das letzte heißt auch vor-

aber jemand schon von Natur in irgend einer Art der Thätigkeit ein gröſseres Würkungsvermögen besitzen könne, als Andre, ist unbegreiflich, weil überhaupt, was Thätigkeit und Vermögen sey, unerklärbar ist. Daher wird das Genie als ein dem Menschen inwohnender höherer Genius, und der Mensch, wenn er als Genie thätig ist, als begeistert betrachtet. (*Est deus in nobis etc.*) Da nun Genie durch nichts erworben oder ersetzt werden kann, sondern als ein schlechthin zufälliges Geschenk der Natur erscheint, so gründet sich hierauf der hohe Werth desselben und die eigenthümliche Art von Achtung, welche dem Genie, auch wenn es in seinen anderweiten Thätigkeiten eben nicht achtungswürdig erscheint, von allen, die es zu schätzen verstehen, gezollt wird. In seinen Produkzionen ist das Genie musterhaft, weil es sich selbst und andern bey ähnlichen Produkzionen unbewuſst die Regel giebt. Daher ist Originalität das charakteristische Merkmal des Genies; Nachahmung des Nichtgenies. Zuweilen wird aber die Originalität selbst nachgeahmt, woraus die affektirte Originalität des Geniesüchtigen entspringt.

Anmerkung 4.

Da die Art und Weise, wie das Ich durch seine Vermögen thätig ist, eigentlich durch die Gesetze

zugsweise (κατ' ἐξοχην) Genie, weil es sich in seinen Produkzionen deutlicher ausspricht, als das erste.

dieser Vermögen bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäſsigkeit desselben in Ansehung seiner Thätigkeit. Daher kann man auch die Gesetze eines Vermögens die Form desselben nennen, worunter also nichts anders als dessen gesetzliche Handlungsweise zu verstehen ist. Da man nun die Vermögen des Gemüths sowohl als auch die Gesetze derselben als ein Mehr- oder Vielfaches betrachten kann, weil sich verschiedne Arten der Thätigkeit in unserm Bewuſstseyn ankündigen, so kann man auch wohl von mehren Formen reden, jedoch so, daſs man darunter immer nur Handlungsweisen (*formas agendi*) versteht. So hat es vermuthlich auch die Kritik der reinen Vernunft gemeynt, wenn sie von Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes u. s. w. sprach. Daſs sie würkliche Formen, gleichsam ein leeres Fachwerk im Gemüthe, in welches durch die Erfahrung ein Material eingedrückt würde, um darin eine gewisse Gestalt anzunehmen, verstanden habe, ist eine gröbliche Miſsdeutung ihrer Worte, die keine ernste Widerlegung verdient.

Anmerkung 5.

Der Mensch ist auf dem natürlichen d. h. demjenigen Standpunkte, worauf er steht, bevor er zu philosophiren anfängt, sich zwar seiner Thätigkeit aber nicht der Form oder der Gesetze derselben bewuſst. Diese lernt er erst durch Reflexion auf sich selbst kennen. Man muſs daher das gemeine Bewuſstseyn

von dem philosophischen unterscheiden. Jenes ist natürlich, dieses künstlich; denn es entsteht durch eine eigenthümliche Operazion des menschlichen Geistes, die eine gewisse Geschicklichkeit voraussetzt. Jenes findet bey allen Menschen, dieses nur beym Philosophirenden als solchem statt; denn nur dieser als solcher ist sich der Gesetze seiner Thätigkeit oder seiner Handlungsform bewufst. Das gemeine Bewufstseyn, ob es gleich selbst als Bewufstseyn dem philosophischen vorhergeht, indem es sich eher als dieses im Menschen entwickelt, mufs dennoch das empirische heifsen, weil in ihm lauter empirische Bestimmungen des Ichs vorkommen; das philosophische hingegen mufs das transzendentale heifsen, weil der Philosoph sich der transzendentalen Bestimmungen des Ichs bewufst zu werden sucht (§. 70.), oder das reine Selbstbewufstseyn, weil es ein Bewufstseyn vom reinen Ich ist (§. 72.). Da nun das philosophische Bewufstseyn sich nicht anders entwickeln kann, als durch Reflexion auf die Thatsachen des bey jedem, der zu philosophiren beginnt, schon vorhandnen Bewufstseyns, so ist das empirische Bewufstseyn zwar die *conditio sine qua non* des transzendentalen; aber das transzendentale Bewufstseyn entspringt doch nicht aus dem empirischen, sondern aus der freyen Reflexion des philosophirenden Subjektes auf sich selbst. Die empirischen Bestimmungen des Ichs als Thatsachen des gemeinen Bewufstseyns geben nämlich dem philosophirenden Subjekte nur Anleitung die transzendentalen Bestimmungen

des Ichs kennen zu lernen, indem der Philosophirende durch vernünftiges Nachdenken die Gesetze aufsucht, nach welchen jene empirischen Bestimmungen sich richten. Er erkennt also seine ursprüngliche Handlungsweise zwar mit Hülfe jener empirischen Bestimmungen, aber die eigentliche Quelle dieser Erkenntnifs ist die philosophirende Vernunft; denn durch diese erzeugt das Subjekt die Erkenntnifs von den Gesetzen seiner Thätigkeit in sich selbst. Folglich ist die philosophische Erkenntnifs an und für sich keine empirische, sondern eine transzendentale, ob sie gleich mit etwas Empirischem anhebt und an dasselbe ihre Untersuchungen gleichsam anknüpft. Eben darum wurden oben die Thatsachen des Bewufstseyns Prinzipien (αρχαι) genannt, weil sie als Anfangspunkte der Spekulazion durch ihre unmittelbare Gewifsheit eine sichere Grundlage für die philosophische Erkenntnifs sind.

Anmerkung 6.

Durch die Verschiedenheit des gemeinen und des philosophischen Bewufstseyns ist auch bestimmt der Unterschied zwischen dem gemeinen Verstande und der philosophirenden Vernunft, wiewohl der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft überhaupt (Intellektualität und Razionalität) erst tiefer unten genauer bestimmt werden kann. Der Mensch ist nämlich auf dem Standpunkte des Lebens sich der Gesetze seiner Thätigkeit als solcher nicht bewufst; er denkt sie also nicht als

allgemeine Regeln (*in abstracto*). Da er sich aber gleichwohl nach jenen Gesetzen richtet, so muſs er sich derselben wenigstens in ihrer jedesmaligen Anwendung auf einen gegebenen Fall (*in concreto*) bewuſst seyn; er denkt sie also nicht deutlich (*explicite*), sondern verworren (*implicite*). Wenn daher der Mensch nach dem gemeinen Verstande urtheilt und handelt, so fühlt er das Wahre, Gute u. s. w. ohne sich darüber durch Gründe rechtfertigen zu können. Seine Aussprüche sind Machtsprüche, wodurch alle Zweifelsknoten zerhauen werden. Auf dem Standpunkte der Spekulazion hingegen ist man sich jener Gesetze in ihrer höchsten Allgemeinheit bewuſst und denkt sie deutlich als Prinzipien des Urtheilens und Handelns; wenigstens strebt man darnach. Wer also philosophirt, räsonnirt über das Wahre, Gute u. s. w. um die Gründe desselben aufzusuchen. Seine Räsonnements sind Dedukzionen, wodurch die Zweifelsknoten gelöst werden sollen. Daher kann man auch schlechtweg sagen: Der gemeine Verstand verfährt nach Gefühlen, die philosophirende Vernunft nach Prinzipien. Das philosophische Bewuſstseyn entspringt also aus der Entwicklung und Verdeutlichung des gemeinen, indem man die Thatsachen des letzten auf Prinzipien zurückzuführen sucht. Hieraus folgt nun erstlich, daſs zwischen der philosophirenden Vernunft und dem gemeinen Verstande oder dem philosophischen und dem gemeinen Bewuſstseyn in der Hauptsache oder in Ansehung der Resultate des Philosophirens

das vollkommenste Einverständnifs stattfinden müsse. Denn ob man gleich durch Philosophiren eine gründlichere, deutlichere, vollständigere und bestimmtere Einsicht gewinnt, mithin auch die Ansichten der philosophirenden Vernunft von den einseitigen und beschränkten Ansichten des gemeinen Verstandes in vielen Punkten divergiren müssen, so kann doch zwischen den Aussprüchen des gemeinen Verstandes, wenn er gesund d. h. nicht durch böse Neigungen und von aufsen beygebrachte falsche Meynungen verkehrt ist, mithin zwischen den Aussprüchen des natürlichen Menschenverstandes und der philosophirenden Vernunft kein direkter Widerspruch stattfinden. Wenigstens würde die philosophirende Vernunft dadurch in den Verdacht fallen, dafs sie in ihren Spekulazionen durch willkürliche Voraussetzungen irre geleitet worden sey, und ihre Ansprüche auf Allgemeingültigkeit aufgeben müssen. Denn eine Philosophie, die in ihren Behauptungen dem gesunden Menschenverstande gerade entgegengesetzt wäre, die z. B. behauptete — wie die Stoische — der Selbstmord sey erlaubt und der Schmerz sey kein Übel, könnte nie als allgemeingültig anerkannt werden, weil in jedem Menschen von unverdorbenem Kopf und Herzen sich sogleich eine innere Stimme gegen solche Behauptungen erheben würde. Auf der andern Seite aber darf sich der gemeine Verstand keineswegs zum Richter der philosophirenden Vernunft aufwerfen und derselben in Bestimmung dessen, was wahr, gut u. s. w. ist, vorgreifen. Denn durch diese Anmaafsung würde er

der philosophirenden Vernunft ihr Geschäft verleiden und allem Philosophiren augenblicklich ein Ende machen. Er muſs also der philosophischen Spekulazion völlige Freyheit verstatten, und dieſs um so mehr, da seine Aussprüche, wenn sie würklich als Aussprüche des gesunden, natürlichen, unverdorbenen Menschenverstandes bewährt werden sollen, der Rechtfertigung durch philosophirende Vernunft fähig seyn müssen. Daher ist es ein offenbares Zeichen des Unverstandes, wenn man auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo bloſs Vernunft gegen Vernunft kämpfen soll, eine philosophische Behauptung dadurch widerlegt zu haben meynt, daſs man sich schlechtweg auf den gesunden Menschenverstand beruft und das Gegentheil jener Behauptung für einen Ausspruch desselben ausgiebt, ohne sich auf die Gründe des Gegners einlassen oder selbst für seine eigne Behauptung Gründe anführen zu wollen. Diese Berufung auf den gesunden Menschenverstand ist dann nichts weiter als ein Bekenntniſs eigner Unwissenheit und Unfähigkeit zum gründlichen Denken, wodurch für die Wahrheit dessen, was man behauptet, doch unmöglich etwas entschieden werden kann. Übrigens wird zuweilen der gemeine Verstand auch ein Gemeinsinn genannt, weil er in seinen Aussprüchen eben so wie der Sinn durch Gefühl und Empfindung bestimmt zu werden scheint. In beyden Ausdrücken aber bedeutet gemein nicht das Pöbelhafte (*vulgare* s. *plebejum*) sondern das Gemeinsame (*commune*). Gemeinverstand oder

Gemeinsinn (*intellectus* s. *sensus communis* — *common sense* — also Gemeinsinn nicht in der Bedeutung von Gemeingeist — *public spirit* — genommen) ist folglich etwas ganz anders als Pöbelverstand oder Pöbelsinn (*intellectus* s. *sensus plebejus*), welcher nur gewissen Menschen oder Menschenklassen zukommt und eine aus Mangel an Kultur oder auch aus falscher Kultur entstandene Verdorbenheit des natürlichen Menschenverstandes ist *).

*) In dem kritischen Journale der Philosophie von Schelling und Hegel (Bd. 1. St. 1. S. XVIII.) heifst es: „Die Philosophie — ist nur dadurch „Philosophie, dafs sie dem Verstande, und damit „noch mehr dem gesunden Menschenverstande, „worunter man die lokale und temporäre Beschränkt„heit eines Geschlechts der Menschen versteht, ge„rade entgegengesetzt ist; im Verhältnisse zu „diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie „eine verkehrte Welt.“ — In dieser Stelle wird offenbar der Gemeinverstand mit dem Pöbelverstande verwechselt. Denn nur der (hohe oder niedere) Pöbel ist ein solches Geschlecht der Menschen, welches an den Vorurtheilen der Zeit und des Orts hangt und durch dieselben in seinem Denken und Thun beschränkt ist. Hingegen gab es immer und überall verständige und edle Menschen, die sich auch ohne Philosophie, blofs durch ihren gesunden Menschenverstand über jene lokale und temporäre Beschränktheit weit erhoben. Die in der angeführten Stelle gegebne Erklärung pafst also nur auf den Pöbelverstand, keineswegs aber auf den gesunden Menschenverstand, welcher zu allen Zeiten und an allen Orten derselbe

§. 75.

Wenn wir auf unsre Thätigkeit, so wie sie sich in dem Bewufstseyn eines jeden ankündigt, reflektiren, so finden wir zuvörderst eine doppelte Art derselben, ein zweyfaches Handeln (im weiteren Sinne). Die eine Thätigkeit ist innerlich (immanent) und besteht im Vorstellen von etwas und dem davon abhängigen Erkennen. Die andre ist äufserlich (transeunt) und besteht im Streben nach etwas und dem davon abhängigen Handeln (im engeren Sinne). Jene Thätigkeit ist also blofs ideal oder theoretisch — es wird dadurch nur etwas Subjektives erzeugt; diese ist real oder praktisch — es wird dadurch etwas Objektives hervorgebracht. Das gesammte Thätigkeitsvermögen des Ichs zerfällt also nothwendig zuvörderst in das theoretische und praktische Vermögen.

Anmerkung 1.

Alle Unterscheidung verschiedner Arten von Thätigkeiten in dem Menschen geschieht blofs durch

war, ist und seyn wird. Jenem soll sich die Philosophie allerdings entgegensetzen. Setzt sie sich aber diesem entgegen, so möchte wohl die Philosophie mit ihrer verkehrten Welt dabey den kürzern ziehen.

Absonderung dessen, was mit einander verbunden ist, und Betrachtung des Getrennten in seiner Getrenntheit, mithin durch Abstrakzion und Reflexion. Denn indem wir thätig sind, sind immer mehre Arten der Thätigkeit innig mit einander verbunden und bringen ein gemeinschaftliches Resultat hervor. Es ist immer Ein Subjekt, welches thätig ist, nur dafs es seine Thätigkeit auf mancherley Weise aüfsert; es ist immer Eine Quelle, aus welcher sich der Strom unsrer Thätigkeit in verschiednen Richtungen ergiefst. Daher ist auch theoretische und praktische Thätigkeit immer beysammen (z. B. bey jeder Arbeit, die der Mensch verrichtet) und es wäre eine sehr ungereimte Vorstellungsart, wenn jemand sich einbildete, das theoretische und praktische Vermögen kämen in der Intelligenz oder dem Gemüthe eben so isolirt vor, als sie in und während der philosophischen Untersuchung geschieden werden. Indessen ist diese Scheidung durchaus nöthig, wenn wir den ganzen Umfang unsrer Thätigkeit und die Gesetze derselben wollen kennen lernen. Diese Bemerkung wird hier ein für allemal gemacht und mufs bey den folgenden Untersuchungen immer gegenwärtig seyn.

Anmerkung 2.

Die theoretische und praktische Thätigkeit unterscheiden sich dadurch wesentlich, dafs jene, als solche, immanent, diese, als solche, transeunt ist. Denn wenn auch Vorstellungen und Erkenntnisse sich auf etwas Aüfseres beziehen und durch

etwas Aüſseres veranlaſst werden, so haben sie doch an und für sich keine Tendenz nach auſsen. Wenn wir hingegen nach etwas streben und um das, wonach wir streben, würklich zu machen handeln, so geht diese Thätigkeit gleichsam aus dem Innern heraus und auf etwas Aüſseres über, das dadurch auf gewisse Weise bestimmt wird, gesetzt auch daſs dieses Handeln wieder auf das Innere, von welchem es ausging, zurückwürkt und dasselbe wieder auf gewisse Weise bestimmt. Denn das Innere und Aüſsere steht vermöge der ursprünglichen Synthese des Realen und Idealen immer in Wechselwürkung und eben darum ist auch das Theoretische und Praktische in unsrer Würksamkeit immer mit einander verknüpft, obgleich beyde Arten der Thätigkeit an und für sich selbst betrachtet wesentlich verschieden sind. Im Theoretischen — beym Vorstellen und Erkennen — richten sich die Vorstellungen nach den Gegenständen; das Subjektive ist also als bestimmt durch das Objektive zu betrachten. Im Praktischen — beym Streben und Handeln —, richten sich die Gegenstände nach den Vorstellungen; das Objektive ist also als bestimmt durch das Subjektive zu betrachten. Wie das Subjektive durch das Objektive oder dieses durch jenes bestimmt werden könne, läſst sich freylich nicht erklären und begreifen, weil die ursprüngliche Synthese des Idealen und Realen selbst unerklärbar und unbegreiflich ist. Aber daſs diese doppelte Bestimmung des Subjektiven und Objektiven durch einander stattfinde, lehrt das Bewuſstseyn jeden, der auf seine

Thätigkeit aufmerksam ist; es ist also faktisch gewiſs. Wenn z. B. ein Mensch vor uns hintritt und um ein Almosen bittet, so wird das Subjektive durch das Objektive bestimmt, und unsre Thätigkeit ist bloſs immanent oder theoretisch, wieferne wir uns diesen Menschen und sein Bedürfniſs vorstellen. Geben wir ihm dann das Erbetene, so wird das Objektive durch das Subjektive bestimmt, und unsre Thätigkeit ist transeunt oder praktisch, wieferne wir etwas thun, wodurch seinem Bedürfnisse abgeholfen und also sein Zustand anders modifizirt wird.

Anmerkung 3.

Man kann das theoretische Gemüthsvermögen auch das Vorstellungsvermögen oder das Erkenntniſsvermögen oder noch schicklicher das Vorstellungs- *und* Erkenntniſsvermögen nennen, weil Vorstellen und Erkennen die Hauptfunkzionen des theoretischen Vermögens sind, obgleich damit auch noch anderweite Funkzionen des Gemüths in Verbindung treten können, und weil jede Vorstellung, ob sie gleich an sich noch nicht würkliche Erkenntniſs ist, dennoch als Element zur Erkenntniſs betrachtet werden kann. Eben so kann man das praktische Gemüthsvermögen auch das Bestrebungsvermögen oder das Handlungsvermögen oder noch besser das Bestrebungs- *und* Handlungsvermögen nennen, weil alle Funkzionen des praktischen Vermögens auf ein Streben oder Handeln hinauslaufen, obgleich damit auch noch anderweite

Funk-

Funkzionen des Gemüths verknüpft seyn können, und weil jede Bestrebung, wenn sie auch nicht allemal in ein würkliches Handeln übergeht, doch als Element zur Handlung angesehen werden kann. Manche nennen das praktische Gemüthsvermögen auch das Begehrungsvermögen (*facultas appetendi*) dann muſs aber der Ausdruck Begehren in einem so weiten Sinne genommen werden, daſs er von der einen Seite sowohl das eigentliche Begehren als auch das Verabscheuen, und von der andern sowohl das bloſse Streben als auch das würkliche Handeln unter sich befaſst. In dieser weiten Bedeutung hat es auch Kant genommen *), wenn er das Begehrungsvermögen für das Vermögen erklärt, durch unsre Vorstellungen Ursache von der Würklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Er versteht also darunter das praktische Vermögen überhaupt. So wie nämlich das theoretische Vermögen die Objekte durch die Vorstellung erkennt, so produzirt das praktische etwas Objektives nach Maſsgabe der Vorstellungen. Im Praktischen haben also die Vorstellungen Kausalität in Ansehung der Würklichkeit dessen, worauf sie gerichtet sind, weil durch die Thätigkeit etwas realisirt oder auſser mir würklich gemacht wird, was ich mir vorher bloſs vorstellte. Daher kann die theoretische Thätigkeit mit Recht eine bloſs ideale, die praktische aber eine reale genannt werden.

*) In der Vorrede zu seiner Kritik der praktischen Vernunft, S. 16. nach der 2. Aufl.

Anmerkung 4.

Bekanntlich haben Einige zwischen das Vorstellungs- oder Erkenntnifsvermögen und das Begehrungsvermögen noch ein drittes Vermögen unter dem Titel des **Gefühlvermögens** eingeschoben. Allein das Gefühl gehört immer zu einer von beyden Thätigkeiten, entweder der theoretischen oder der praktischen, sey es als vorhergehend oder als folgend. Das Gefühl ist nämlich immer entweder eine solche Affekzion des Gemüths, aus welcher ein Vorstellen oder Streben entspringt, oder eine solche, die selbst aus dem Vorstellen oder Streben entspringt. Folglich ist das Fühlen keine eigenthümliche, von der theoretischen und praktischen Thätigkeit abzusondernde, Funkzion des Gemüths, und jene Trichotomie der Gemüthsvermögen ist nicht logisch richtig, weil die Theilungsglieder einander nicht gehörig entgegengesetzt sind. Daher wird auch das Wort Gefühl in einem so weiten Sinne gebraucht, dafs Empfindungen und Gedanken, Neigungen und Triebe, Gründe und Grundsätze, wenn wir uns derselben nicht deutlich bewufst sind, damit bezeichnet werden. Daher giebt es ein Gefühl der Wahrheit, der Schönheit, des Rechts, der Sittlichkeit u. s. w. Wir bleiben also mit Recht bey der obigen dichotomischen Grundeintheilung stehen.

§. 76.

In aller Thätigkeit des Ichs, sie sey theoretisch oder praktisch, lassen sich ferner drey Grade unterscheiden, welche man als ver-

schiedne Potenzen jener Thätigkeit ansehen kann. Die erste Potenz ist die Sensualität, die zweyte die Intellektualität, die dritte die Razionalität. Erwägt man nun jede dieser Potenzen theils in theoretischer, theils in praktischer Hinsicht besonders, so entspringen daraus folgende ursprüngliche Gemüthsvermögen. Die Sensualität in theoretischer Hinsicht heiſst vorzugsweise der Sinn (*sensus*) oder die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung (*sensualitas strictius sic dicta*), in praktischer der Trieb (*instinctus*). Die Intellektualität in der ersten Hinsicht heiſst vorzugsweise der Verstand (*intellectus*), in der zweyten der Wille (*voluntas*). Die Razionalität endlich in der ersten Hinsicht heiſst theoretische Vernunft (*ratio theoretica*), in der zweyten praktische Vernunft (*ratio practica*).

Anmerkung.

Bekanntlich hat schon KANT in seinen kritischen Schriften einen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gemacht. Diese Unterscheidung hat auch ihre gute Richtigkeit, sobald man unter der theoretischen und praktischen Vernunft nur nicht zwey von einander abgesonderte und einander in ihren Prinzipien und Tendenzen

entgegengesetzte Gemüthsvermögen — gleichsam zwey Vernünfte, die wie feindseelige Genien im Widerstreite mit einander liegen — sondern blofs zwey verschiedne Würkungsarten einer und derselben Vernunft versteht. Es ist aber offenbar einseitig und falsch, und hat eben darum so viel Mifsverständnisse und Streitigkeiten veranlafst, dafs in der Kantischen Philosophie nur die Razionalität, als die höchste Potenz unsrer Thätigkeit, nicht aber auch die untern Stufen derselben von jener doppelten Seite betrachtet worden sind. Denn dafs auch die Sensualität und die Intellektualität so gut wie die Razionalität ihre theoretische und praktische Seite habe, lehrt die Natur der Sache, da die theoretische und praktische Würkungsart unsers Gemüths durchaus im innigsten Zusammenhange und in wechselseitiger Beziehung auf einander steht. Auch deutet schon der Sprachgebrauch darauf hin. Denn wenn man sagt, die Sinnlichkeit habe jemanden zu einem Verbrechen hingerissen, so meynt man offenbar nicht die theoretische, sondern die praktische Sensualität, die aus dem Triebe entspringenden Neigungen. Eben so heifst ein sinnlicher Mensch nicht ein solcher, der etwas sinnlich wahrnimmt oder vorstellt, sondern der sich vom Triebe beherrschen läfst und seinen Neigungen hingiebt. Und auf gleiche Weise wird auch der Ausdruck, ein verständiger Mann, oft von einem solchen Menschen gebraucht, dessen Wille auf eine zweckmäfsige oder regelmäfsige Art thätig ist, mithin in praktisch - intellektualer Bedeutung.

§. 77.

Die Funkzion der theoretischen Sensualität (der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder des vorzugsweise sogenannten Sinnes) ist das Wahrnehmen oder das unmittelbare Vorstellen gegebner Gegenstände, welches theils ein Anschauen theils ein Empfinden ist. Die Wahrnehmungen (*perceptiones*) sind also theils Anschauungen (*intuitiones* s. *intuitus*) theils Empfindungen (*sensationes*). Mithin kann der Sinn auch das Wahrnehmungsvermögen oder das Anschauungs- und Empfindungsvermögen genannt werden. Und da Anschauungen und Empfindungen sich sowohl auf etwas Aüſseres als auf etwas Inneres beziehen können, so läſst sich die theoretische Sensualität überhaupt auch in den aüſsern und innern Sinn eintheilen.

Anmerkung 1.

Das Wort anschauen wird in dreyerley Bedeutungen genommen, welche sorgfältig unterschieden werden müssen. In der ersten ist es ganz speziell und bedeutet sehen. Dieſs ist die gemeine (etymologische oder grammatische) Bedeutung, wodurch das Wort auf ein bestimmtes sinnliches Organ, ver-

mittelst dessen man wahrnimmt, beschränkt wird. In der philosophischen Kunstsprache aber erweitert sich der damit zu verbindende Begriff, indem dadurch sinnliche Vorstellungen unangesehen des Organs, welches dabey im Spiele ist, bezeichnet werden. Hieraus entspringt nun die zweyte und dritte Bedeutung. In jener steht die Anschauung der Empfindung entgegen, so daſs Anschauung eine sinnliche Vorstellung ist, die zunächst auf das Objektive, und Empfindung eine solche, die zunächst auf das Subjektive bezogen wird. (So wird der Ofen angeschaut, die Wärme aber empfunden, die Form der musikalischen Komposizion angeschaut, der Eindruck, den sie macht, empfunden, ein ausgedehnter Körper, den man mit der Hand umfaſst, angeschaut, seine Schwere oder Härte empfunden). In der dritten Bedeutung endlich, welche die weiteste ist, umfaſst das Wort Anschanung alle und jede sinnliche Vorstellungen, sie mögen zunächst auf das Objektive oder Subjektive bezogen werden. In dieser Bedeutung nimmt es die Kantische Kritik, wenn sie Raum und Zeit Formen der Anschauung nennt; denn diese sogenannten Formen beziehen sich auf alle und jede sinnliche Vorstellungen.

Anmerkung 2.

Der Sinn oder die Sinnlichkeit (als theoretische Sensualität) ist das Vermögen der unmittelbaren Vorstellung. Unmittelbar aber wird nur

dasjenige vorgestellt, was man wahrnimmt. Denn bey der Wahrnehmung tritt das Wahrgenommene gleichsam selbst vor uns hin und wir sagen eben darum, dafs wir es wahr-nehmen, weil es sich uns unmittelbar repräsentirt. Soll aber etwas wahrgenommen werden, so mufs das Gemüth erst auf gewisse Weise affizirt werden d. h. eine Veränderung erleiden, wodurch es zur Wahrnehmung gleichsam aufgefodert wird. Man kann also auch mit Kant sagen, die Sinnlichkeit sey das Vermögen durch ein Affizirtwerden zu Vorstellungen zu gelangen *). Die Möglichkeit dieses Affizirtwerdens läfst sich (aus bereits oben angezeigten Gründen) nicht erklären und begreifen. Durch die Art und Weise des Affizirtwerdens mufs auch die Art und Weise der Vorstellung, wenigstens zum Theil, bestimmt seyn. Denn wir können, soferne wir wahrnehmen, uns die Gegenstände nicht anders vorstellen, als wir von ihnen affizirt werden. Auf der andern Seite müssen aber auch die Gegenstände so angeschaut und empfunden werden, wie es der ursprünglichen Handlungsweise (Form) des Gemüths oder den *a priori* bestimmten Gesetzen in Ansehung des sinnlichen Vorstellens gemäfs ist, da die Thätigkeit eines

*) S. Kritik der reinen Vernunft, §. 1. Eigentlich heifst es hier: „Die Fähigkeit (*Rezeptivität*).“ Da aber die Sinnlichkeit sich bey der Wahrnehmung nicht blofs passiv verhält, so scheint das Wort Vermögen schicklicher zu seyn.

jeden Vermögens an gewisse Gesetze gebunden ist und ohne solche ursprüngliche (mithin auch allgemeine und nothwendige) Gesetze keine Gleichförmigkeit und Regelmäſsigkeit in unsern Wahrnehmungen stattfinden würde. Es wird also bey jeder sinnlichen Vorstellung etwas dem Gemüthe Gegebnes und etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes angetroffen werden müssen, und man kann jenes am schicklichsten den Gehalt oder Stoff, dieses die Gestalt oder Form der sinnlichen Vorstellung nennen, folglich auch beydes als die wesentlichen Elemente derselben ansehen, obgleich diese Elemente nur in ihrer würklichen Vereinigung die Vorstellung selbst ausmachen. Daher beruht jene Unterscheidung lediglich auf der philosophischen Abstrakzion und Reflexion; in der würklichen Vorstellung aber läſst sich keins von beyden Elementen abgesondert von dem andern nachweisen. Dieſs ist denn auch überall der Fall, wo wir an irgend einem Dinge Materie und Form unterscheiden. Nur beyde zusammen in unzertrennlicher Vereinigung machen das Ding selbst aus.

Anmerkung 3.

Man kann sowohl aüſserlich als innerlich etwas wahrnehmen. Denn alles, was in uns unmittelbar vorgeht, ist eigentlich nur Objekt der innern Wahrnehmung, ob es gleich mit dem Aüſsern in entfernter Beziehung stehen mag. Daher nimmt man auch einen abwesenden Freund oder einen erdichteten Pallast eigentlich nur in sich wahr, wiewohl man beyde auſser

sich versetzt. Man kann also die Sinnlichkeit wieder von einer doppelten Seite betrachten, als aüſsern und als innern Sinn. Zu diesem gehört auch die Phantasie. Denn Phantasie ist die Quelle einer unendlichen Menge von innern Wahrnehmungen, sie mögen bloſse Wiederholungen ehemaliger Anschauungen und Empfindungen oder Schöpfungen neuer sinnlichen Vorstellungen seyn. Im ersten Falle würkt der innere Sinn oder die Phantasie reproduktiv, im zweyten produktiv. In jener Hinsicht könnte man die Phantasie Erinnerungskraft, in dieser Einbildungskraft nennen, obwohl der erste Ausdruck gewöhnlich auf die Wiedererkennung ehemaliger Vorstellungen bezogen und der zweyte auch statt Phantasie überhaupt gebraucht wird.

§. 78.

Die Funkzion der praktischen Sensualität (des Triebes) ist das unmittelbare Streben nach einem Gegenstande, welcher sich theils durch Begehren theils durch Verabscheuen aüſsert. Die Bestrebungen des Triebes oder die sinnlichen Bestrebungen sind also theils Begehrungen (*appetitiones s. appetitus*) theils Verabscheuungen (*aversationes*). Mithin kann der Trieb auch das sinnliche Bestrebungsvermögen oder das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen

genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden besondern Bestimmungen des Gemüths, vermöge welcher es auf gewisse Weise würksam ist, heifsen **Neigungen** oder auch **Triebe** in der Mehrzahl.

Anmerkung 1.

Wir sind uns bewufst, dafs wir durch unsre Vorstellungen Ursache von der Würklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen seyn können, und wieferne wir auf diese Art das Objektive durch das Subjektive bestimmen, insoferne **handeln** wir im eigentlichen oder strengen Sinne d. h. wir sind **praktisch** thätig (§. 75.). Wir sind uns ferner bewufst, dafs jedem Handeln ein inneres **Streben** zur Realisirung dessen, was wir uns vorstellen, vorausgeht. Wir sind uns endlich auch bewufst, dafs unter unsern Vorstellungen einige uns auf eine besondre Art affiziren d. h. ein gewisses **Gefühl** erregen, welches entweder **angenehm** oder **unangenehm**, mithin entweder ein Gefühl der **Lust** oder der **Unlust** ist *). Wenn nun eine Vorstellung in uns entsteht, die ein solches Gefühl in uns erregt, so werden wir

*) Dafs es auch **gemischte** Gefühle giebt, ist wahr; aber eben so wahr ist, dafs Lust und Unlust immer zu **ungleichen** Theilen gemischt ist. Daher ist immer das Eine oder das Andre **überwiegend**, folglich jedes Gefühl seinem Hauptmomente nach immer entweder angenehm oder unangenehm.

angetrieben, auf eine gewisse Art thätig zu seyn. Wir müssen also in uns voraussetzen eine eigenthümliche Thätigkeitsquelle, welche Trieb heißt.

Anmerkung 2.

Der Trieb (*instinctus*) ist nichts anders als eine allgemeine innere Bedingung des Strebens, vermöge deren das Gemüth durch das Gefühl der Lust und Unlust zu gewissen Arten der Thätigkeit angereitzt wird. Nach diesen verschiednen Thätigkeiten und nach den verschiednen Objekten, worauf sie sich beziehen, bekommt auch der Trieb verschiedne Namen, z. B. Erhaltungstrieb, Geschlechtstrieb u. s. w. Die Äußerungen desselben sind an und für sich betrachtet völlig unwillkürlich; denn er ist unmittelbar — ohne vorhergegangene Reflexion über die mittelbaren Folgen der Thätigkeit — auf das Angenehme und Unangenehme gerichtet. Diese Richtung aber ist von doppelter Art. Denn entweder ist der Trieb darauf gerichtet, das Objekt, dessen Vorstellung das Gemüth angenehm affizirt oder ein Gefühl der Lust erregt, mit dem Subjekte, so weit es möglich und nöthig ist, zu vereinigen, oder darauf, das Objekt, dessen Vorstellung das Gemüth unangenehm affizirt oder ein Gefühl der Unlust erregt, von dem Subjekte, so weit es möglich und nöthig ist, zu entfernen. Der Trieb äußert sich also durch ein doppeltes Streben, wovon jenes das Begehren (*appetere*) dieses das Verabscheuen (*aversari*) heißt, und kann daher selbst

wieder in das Begehrungsvermögen und das Verabscheuungsvermögen zerfällt werden *).

Anmerkung 3.

Aus dem Triebe entspringen die Neigungen *(inclinationes)*. Neigungen sind nämlich blofs gewisse besondre Modifikazionen des Triebes, vermöge welcher uns gewisse Arten von sinnlichen Bestrebungen eigenthümlich sind. Sind diese Bestrebungen Begehrungen, so heifst die Neigung Zuneigung, Abneigung aber, wenn es Verabscheuungen sind. Die Neigung ist empirisch, der Trieb ursprünglich. Indessen versteht man auch zuweilen unter Trieben in der Mehrzahl die Neigungen als besondre Modifikationen des Triebes, oder verbindet beydes mit einander, Triebe und Neigungen, um das Ursprüngliche und Empirische in Ansehung unsrer sinnlich praktischen Thätigkeit zugleich zu bezeichnen. Eine Neigung heifst auch ein Hang, wenn sie

*) Der Ausdruck Begehrungsvermögen mufs dann in der engsten Bedeutung genommen werden. In der weitern zeigt er den Trieb überhaupt an; denn der Trieb ist eigentlich nichts anders als ein Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen, weil keine Begehrung ohne Verabscheuung des Gegentheils und keine Verabscheuung ohne Begehrung des Gegentheils statt findet. In der weitesten Bedeutung versteht man auch das ganze praktische Vermögen darunter, wiewohl unschicklich (§. 75. Anm. 3.).

sehr habituell geworden ist. (So kann die Neigung zum andern Geschlechte ein Hang zur Wollust, die Neigung zu geistigen Getränken ein Hang zur Trunkenheit, die Neigung zu spielen ein Hang zum Spiele werden.) Überall aber liegt der Trieb als allgemeine innere Bedingung des sinnlichen Strebens zum Grunde. Dieser Trieb wird befriedigt, wenn das, wonach er strebt, realisirt ist, und diese Befriedigung gewährt dem Subjekte Vergnügen d. h. sie bringt einen Zustand hervor, in welchem das Gefühl der Lust eine Zeit lang fixirt ist. Nichtbefriedigung des Triebes erweckt Mifsvergnügen oder Schmerz, welche Worte also den entgegengesetzten Zustand (der fixirten Unlust) anzeigen *). Da nun das Subjekt, wiefern es bey seiner Thätigkeit vom Triebe heherrscht wird, nothwendig das zu realisiren sucht, was ein angenehmes Gefühl zur unmittelbaren Folge hat, die Realisirung dessen hingegen, was mit einem unangenehmen Gefühle verknüpft ist, verabscheut, mithin es zu vernichten oder wenigstens von sich zu entfernen sucht: so strebt der Trieb nothwendig nach Vergnügen, und er hat als blofser Trieb kein andres Objekt als das Angenehme. Angenehm heifst daher jedes Ding, was den Instinkt

*) Schmerz bedeutet nur einen höhern Grad des Mifsvergnügens. Übrigens versteht es sich von selbst, dafs jene Zustände längere oder kürzere Zeit dauern können. Sie unterscheiden sich aber nur durch diese Dauer vom blofsen Gefühle, welches auch momentan seyn kann.

befriedigt, die Sinne gleichsam kitzelt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt oder Vergnügen gewährt; das Gegentheil aber heifst unangenehm. Folglich ist der Trieb als solcher durchaus selbstisch d. h. auf das Vergnügen des durch ihn in Thätigkeit gesetzten Subjekts gerichtet, auch dann, wenn irgend ein sympathetisches Gefühl im Spiele ist. Denn hier bewürkt die Theilnahme an fremder Lust oder Unlust ein gleiches Gefühl in dem Andern und setzt ihn dadurch in Thätigkeit. Es ist also dem Begriff und Wesen eines Triebes ganz entgegen, wenn Einige den Trieb in den eigennützigen und uneigennützigen eingetheilt und unter dem letzten den Willen oder gar die praktische Vernunft selbst verstanden haben. Wille und Vernunft sind etwas ganz anders als Trieb. Durch solche Eintheilungen werden die Begriffe nicht entwickelt sondern verwirrt.

§. 79.

Die Funkzion der theoretischen Intellektualität (des Verstandes) ist das Denken oder das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, dafs ein gegebnes Mannichfaltige von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffs verknüpft wird. Die Vorstellungen des Verstandes heifsen daher Begriffe (*conceptus* s. *notiones*) und sind in ihrer Beziehung auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit oder die

Anschauungen und Empfindungen die Elemente der Erkenntnifs (*cognitio*). Die Erkenntnifs ist also ein gemeinschaftliches Produkt der theoretischen Sensualität und Intellektualität.

Anmerkung 1.

Das Denken ist vom Anschauen und Empfinden, sofern es isolirt von diesem betrachtet wird, wesentlich verschieden. Beym Denken sind schon Vorstellungen gegeben, welche vom Denkenden gleichsam weiter verarbeitet werden. Diese Operazion besteht nun darin, dafs das Gemüth die gegebenen Vorstellungen durchgeht, das Mannichfaltige, was ihnen gemeinschaftlich ist, als Theilvorstellungen, wodurch nur gewisse Merkmale (*notae*) von Gegenständen, nicht aber die Gegenstände selbst, vorgestellt werden, auffafst und in eine Totalvorstellung vereinigt, welche eben daher Begriff (*conceptus — notio — quoniam plures notae in unam repraesentationem concipiuntur*) heifst *). Daher

*) Das lateinische *Cogitare* deutet ebenfalls darauf hin. Schon Varro sagte: *Cogitare a cogendo dictum; mens plura in unum cogit, unde deligere possit.* Andre leiten es von *coagitare* her, welches auf eins hinausläuft. Man wird diese und ähnliche etymologische Bemerkungen nicht für ganz überflüfsig halten. Sie dienen wenigstens zur Erläuterung und beweisen nebenher, dafs der menschliche Geist, indem er seine

bezieht sich der Begriff nur **mittelbar** auf Gegenstände, nämlich vermittelst der Vorstellungen, aus welchen er erwachsen ist. Das unmittelbare Vorstellen ist also **intuitiv** oder **sensitiv**, das mittelbare **diskursiv** (*quoniam mens discurrit quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas*) *). Daher ist auch die sinnliche Vorstellung allezeit eine **einzelne** (*individualis*); denn sie bezieht sich immer nur auf das, was angeschaut oder empfunden wird, mithin auf Einzelheiten. Der Begriff

Thätigkeiten und Vermögen durch Worte bezeichnete, die Natur derselben, wenn auch nicht klar einsahe, doch dunkel ahnete oder fühlte. Da nun das Gefühl uns oft richtiger leitet als die Spekulazion, so ist es nicht undienlich, die letzte zuweilen mit dem ersten zu vergleichen und sie an demselben gleichsam zu erproben.

*) Hievon hat auch das **Diskuriren** seinen Namen, weil ein **Diskurs** nur durch Begriffe geführt wird, welche durch die Worte angedeutet werden. Denn Worte sind zunächst nur Zeichen für Begriffe, und nur durch die Anschauungen und Empfindungen, woraus die Begriffe erwachsen sind, können sie in dem Hörer oder Leser wieder Anschauungen und Empfindungen erwecken. Der Hörer oder Leser muſs also das diskursive Vorstellen erst in ein intuitives oder sensitives verwandeln, welches oft schwer fällt, wenn man nicht der Phantasie durch Zeichnung oder irgend etwas Aüſseres (dem innern Sinne durch den aüſsern) zu Hülfe kommt.

Begriff aber ist eine **gemeinsame** (*communis*) Vorstellung, weil er aus lauter Merkmalen besteht, die an mehren Einzelheiten angetroffen und folglich auch in ihrer Gesammtheit auf mehre Objekte bezogen werden können. Daher kann ich zwar auch einen einzelnen Gegenstand denken; sofern ich ihn aber denke, wird er durch lauter Merkmale, die auf mehre passen, vorgestellt (z. B. Cajus als Mensch, Mann, alt, grofs, hager, kahl u. s. w.); wird er hingegen angeschaut, so wird er so vorgestellt, wie alle diese Merkmale auf eine einzige bestimmte Art nur an ihm vorkommen *).

Anmerkung 2.

Was komponirt ist, läfst sich auch wieder dekomponiren, wenigstens kann es nicht an sich indekomponibel seyn. Man kann also auch die im Begriffe zur Einheit verbundne Mannichfaltigkeit wieder als Mannichfaltigkeit darstellen. Diefs geschieht durch Entwicklung des Begriffs d. h. durch Zergliederung desselben in seine Merkmale. Diese Operazion kann

*) Wenn die Logiker von **Einzelbegriffen** (*notionibus individualibus*) reden, so ist diefs eigentlich ein abgekürzter aber unbequemer Ausdruck. Das was in der Vorstellung eines Dinges Begriff ist, ist immer etwas Gemeinsames, auf mehre Dinge Beziehbares. Indem es aber auf Ein Ding bezogen wird, so wird es gleichsam vereinzelt oder individualisirt. Man sollte also sagen, ein auf einen einzelnen Gegenstand bezogener (ein individualisirter) Begriff.

man ebenfalls ein Denken nennen; sie ist aber nur ein sekundäres oder abgeleitetes (gleichsam ein umgekehrtes) Denken, und setzt ein primäres oder ursprüngliches, wodurch der Begriff selbst erzeugt wird, voraus. Beyde Arten des Denkens stehen also im Verhältnisse der Analyse und Synthese; sie können daher auch das analytische und synthetische Denken genannt werden. Dieses geht jenem nothwendig voraus; denn wo nichts verbunden ist, kann man nichts auflösen. Das synthetische ist produzirend, das analytische exponirend; jenes erweitert, dieses erlaütert die Erkenntniſs. Jenes ist das eigentliche transzendentale Denken; dieses ist eine bloſs logische Operazion. Denn beym logischen Gebrauche des Verstandes werden die Begriffe oder Gedanken als schon vorhanden vorausgesetzt und nur nach ihrer Beziehung auf einander in Ansehung der Einstimmung und des Widerstreits gefragt, nicht aber nach ihrem Ursprunge, welchen die über die Logik hinausgehende Metaphysik nach den Grundsätzen der Fundamentalphilosophie zu untersuchen hat. Jeder Begriff ist daher in transzendentaler oder metaphysischer Hinsicht zusammengesetzt, ob es gleich in logischer Hinsicht auch einfache d. h. für unser beschränktes Vermögen nicht weiter auflösbare Begriffe geben kann *).

*) Die einfachen Begriffe (*notiones simplices*) der Logiker sind nicht absolut, sondern nur relativ einfach. Wen man nämlich einen Begriff zergliedert,

Anmerkung 3.

Der Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken aber heifst mittelbar vorstellen und die mittelbare Vorstellung heifst Begriff (Anm. 1.). Der Verstand ist also das Vermögen der Begriffe, wie der Sinn das Vermögen der Anschauungen (in der dritten Bedeutung des Worts, wo es auch die Empfindungen unter sich befafst — §. 77. Anm. 1.) ist. Da nun der Begriff durch Verbindung eines in und durch anderweite Vorstellungen gegebenen Mannichfaltigen entsteht, so kann man auch sagen, der Verstand sey das Vermögen durch Verknüpfung gegebner Vorstellungen zu Begriffen zu gelangen. Folglich kann und mufs auch in Ansehung der Begriffe Materie und Form unterschieden werden. Die letzte ist bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze des Denkens, mithin die ursprüngliche Handlungsweise des Verstandes selbst. Die erste besteht in den zur

so vereinfacht man ihn gleichsam. Diese Vereinfachung mufs nun freylich irgendwo aufhören, weil der analysirende Verstand ein beschränktes Vermögen ist. So wenig aber ein Theil eines Körpers an und für sich selbst einfach ist, ob er gleich so unendlich klein seyn mag, dafs unsre beschränkte Sehkraft oder Trennungskraft keine Theile mehr an ihm unterscheiden und von einander absondern kann: so wenig ist auch ein Begriff an sich einfach, obwohl dessen Inhalt so unendlich klein seyn mag, dafs unser beschränkter Verstand ihn nicht weiter zergliedern kann. Er heifst also nur in dieser Beziehung (mithin logisch) einfach.

Verknüpfung gegebenen Vorstellungen. Weil man nun eine Sache nur insoferne gehörig verstehen lernen kann, als man sich einen richtigen Begriff von ihr macht, so heifst eben darum das Vermögen der Begriffe im Deutschen Verstand; im Lateinischen aber hat es seinen Namen von dem Akte, wodurch Begriffe entstehen, d. i. von der Verknüpfung verschiedner Merkmale, erhalten. (*Intellectus* kommt nämlich her von *intelligere*, welches so viel ist als *inter legere*, *quoniam fit electio inter varias notas*, oder *quoniam plures inter se diversae notae colliguntur.*)

Anmerkung 4.

Etwas erkennen heifst einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen. Zur Erkenntnifs als der bestimmten Beziehung unsrer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände gehört demnach zweyerley, 1.) dafs der Gegenstand gegeben d. h. wahrgenommen, und 2.) dafs er bestimmt d. h. in gewisse Gränzen eingeschlossen und so von andern Gegenständen unterschieden werden könne. Der Gegenstand wird gegeben (*datur*) vermittelst der Anschauung oder Empfindung, denn diese belehrt mich, dafs etwas sey, wodurch ich affizirt werde; er wird bestimmt (*determinatur*) vermittelst des Begriffs, denn dieser enthält Merkmale, wodurch ich den Gegenstand von andern aussondern und ihn so als einen bestimmten Gegenstand anerkennen kann. Hieraus erhellet, dafs Sinn und Verstand

gemeinschaftlichen Antheil an der Erkenntniſs haben, und das Erkenntniſsvermögen zunächst aus diesen beyden Hauptzweigen besteht. Es kann aber bey der Erkenntniſs entweder die Anschauung (im weitesten Sinne genommen) dem Begriffe vorhergehen — wenn nämlich das Subjektive durch das Objektive bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit des Gemüths und folglich auch dessen Erkenntniſs theoretisch; oder es kann der Begriff der Anschauung vorhergehen — wenn nämlich das Objektive durch das Subjektive bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit und also auch die Erkenntniſs des Gemüths praktisch (§. 75. Anmerkung 3.) *). Wo keiner von beyden Fällen statt findet, da findet auch keine Erkenntniſs im eigentlichen Sinne statt. Wenn nun gleichwohl behauptet wird, daſs etwas sey oder seyn werde, in Beziehung worauf gar keine Anschauung möglich ist, so ist der Gegenstand nichts Erscheinendes (φαινομενον, *sensibile*) sondern bloſs etwas Denkbares (νοουμενον, *intelligibile*). Die Behauptung kann aber eben darum nicht auf einem objektiven, sondern nur auf einem subjektiven Grunde beruhen.

*) Wenn ich handle (im engern Sinne) um einen Zweck zu realisiren, so geht der Begriff von dem Zwecke der Handlung vorher, der Zweck mag nun dunkel oder klar gedacht werden. Ist die Handlung geschehen und der Zweck dadurch realisirt, so nehme ich das Produkt der Handlung wahr. Die Anschauung folgt also im Praktischen immer auf den Begriff; im Theoretischen aber ist's umgekehrt.

Denn da von dem Gegenstande keine Anschauung möglich ist, so kann ich auch in Beziehung auf ihn nicht wissen — er kann nicht als Objekt meinem Bewufstseyn gegeben werden — sondern blofs glauben — ich kann nur um eines anderweiten im Subjekte allein liegenden Grundes willen von dem, was ich behaupte, überzeugt seyn. Also ist von solchen blofs denkbaren Dingen keine Erkenntnifs, obwohl Überzeugung möglich. Werden dann die darauf sich beziehenden Überzeugungen dennoch Erkenntnisse genannt, so wird das Wort Erkenntnifs im uneigentlichen oder weitern Sinne genommen, indem der gemeine Sprachgebrauch sich nicht an die philosophische Bestimmtheit der Begriffe bindet.

Anmerkung 5.

Die Sinnlichkeit oder das sinnliche Vorstellungs- und Erkenntnifsvermögen kann auch das niedere, und der Verstand oder das intellektuelle Vorstellungs- und Erkenntnifsvermögen das höhere genannt werden, da die Intelligenz beym Denken auf einer höheren Stufe der Thätigkeit steht, als beym Anschauen und Empfinden, indem sie sich hier mehr leidend, dort mehr thätig beweist. Gleichwohl kann man nicht sagen, dafs die Sinnlichkeit blofs leidend, der Verstand blofs thätig sich verhalte, mithin jene blofse Rezeptivität, dieser lautere Effektivität sey. Denn wenn ich auch durch ein Affizirtwerden zu Vorstellungen gelange, so ist doch die Vorstellung selbst mein Produkt oder Produkt meiner Sinnlichkeit, nicht das

Produkt dessen, wodurch ich affizirt werde. Wenn ich dagegen durch Verbindung des Mannichfaltigen gegebner Vorstellungen zu Begriffen gelange, so verhält sich der Verstand, wiefern ihm diese Vorstellungen gegeben sind, negativ thätig oder leidend. — Auch kann man nicht sagen, dafs die Sinnlichkeit den Verstand verwirre oder gar betrüge. Denn diefs würde so viel heifsen als, die Sinnlichkeit bringe die Erkenntnifs in Unordnung und verfälsche sie. Allein die Sinnlichkeit liefert in ihren Anschauungen und Empfindungen den gesammten Grundstoff der Erkenntnifs, welchen der Verstand verarbeiten d. h. durch Bildung der Begriffe zur würklichen Erkenntnifs erheben soll. Wenn also in der Erkenntnifs Unordnung und Irrthum herrscht, so ist es die Schuld des Verstandes und nicht der Sinnlichkeit. Überdiefs setzt Irrthum Urtheil voraus. Denn irren heifst falsch urtheilen. Das Urtheilen aber ist eine Funkzion des Verstandes, nicht der Sinnlichkeit. — Wo kein Verstand ist, da ist auch keine Erkenntnifs, weil die Begriffe fehlen. Wenn also die Thiere keinen Verstand haben, so haben sie auch keine Erkenntnifs. Indessen finden sich doch auch bey Thieren, besonders bey manchen Arten derselben, Spuren, dafs sie etwas erkennen. Also mufs ihnen auch Verstand, wiewohl im minderen Grade als dem Menschen, beygelegt werden. Das, wodurch sich der Mensch über das Thier erhebt, ist nicht der Verstand — denn man kann in manchen Fällen sogar sagen, ein Thier sey verständiger als dieser oder jener Mensch — sondern die

Vernunft, von der erst weiter unten die Rede seyn wird. Diese mangelt dem Thiere durchaus, wie schon aus seiner absoluten Sprachunfähigkeit erhellet, die sich selbst dann zeigt, wenn der Mensch dem Thiere gewisse artikulirte Töne beybringt. Daher kann dem Thiere auch nicht einmal ein *Analogon rationis* beygelegt werden, sondern nur, wenn man diesen Ausdruck beybehalten will, ein *Analogon intellectus* d. h. ein niederer Grad des Verstandes, da jedes Vermögen in Rücksicht seiner Intension verschiedne Grade zuläſst, und der Verstand, als empirisches Vermögen, selbst bey Menschen in verschiednem Grade vorkommt, obgleich der transzendentale Verstand d. h. der Verstand in seiner ursprünglichen Bestimmtheit bey allen als gleich vorausgesetzt werden muſs (§. 74. Anm. 2.). — Ob übrigens ein intuitiver Verstand oder ein intellektuelles Anschauungsvermögen stattfinden könne, ist eine Frage, die keinen recht vernünftigen Sinn zu haben scheint, und der Streit über die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung scheint ebenfalls nichts weiter als ein leerer Wortstreit zu seyn. Sinnlichkeit und Verstand sind ja nicht in uns selbst so getrennte Vermögen, als sie die philosophische Theorie absondert, um sie genauer im Einzelnen betrachten zu können. Wir zerstückeln alles durch unsre Abstrakzionen und Reflexionen, und betrachten es nach und nach und theilweise, was an und für sich ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Daher entstehen eine Menge von schiefen Ansichten und einseitigen

Behauptungen. Wenn nun Sinnlichkeit und Verstand ein und dasselbe Vorstellungs- und Erkenntnifsvermögen im Ganzen konstituiren, so ist unser Verstand selbst intuitiv und unser Anschauungsvermögen intellektuell. Intellektuelle Anschauung mufs daher überall stattfinden, wo würkliche Erkenntnifs stattfinden soll d. h. Anschauung und Begriff müssen immer innig verbunden seyn und ein Ganzes der Vorstellung ausmachen. Soll aber ein intuiver Verstand ein solcher seyn, welcher von der Sinnlichkeit gleichsam losgerissen dennoch sinnlich thätig wäre, und ein intellektuelles Anschauungsvermögen ein solches, welches vom Verstande abgetrennet dennoch Verstandesthätigkeit äüfserte, so gestehe ich, dafs ich mir von einer solchen Thätigkeit schlechterdings keinen Begriff machen kann und die intellektuelle Anschauung in diesem Sinne für nichts weiter als ein hölzernes Eisen halte. Soll daher die intellektuelle Anschauung, welche die Wissenschaftslehre dem Philosophiren zum Grunde legt, irgend etwas mögliches und würkliches seyn, so ist sie nichts anders, als diejenige Thätigkeit, durch welche ich mich vermittelst des innern Sinnes selbst anschaue und das, was ich in mir selbst wahrnehme, in Begriffe fasse, um mich selbst erkennen zu lernen. Sie ist also mit einem Worte das Philosophiren selber, wie es oben charakterisirt worden ist §. 30 und 31.

§. 80.

Die Funkzion der praktischen Intellektualität (des Willens) ist das Wollen oder das mittelbare Streben nach einem Gegenstande, welches darin besteht, daſs das Gemüth nach einem Zweckbegriffe, mithin nach einer das Mittel zur Realisirung des vorgestellten Zwecks bestimmenden Regel thätig ist. Die Bestrebungen des Willens sind also intellektuelle Bestrebungen und heissen Wollungen (*volitiones*, *θεληςες*). Mithin kann der Wille auch ein intellektuelles Bestrebungsvermögen genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden Bestimmungen des Gemüths, vermöge welcher es auf gewisse Weise würksam ist, heiſsen Gesinnungen und machen die praktische Denkungsart aus. Da nun der Trieb immer auf dieselbe in einer wenigstens negativen Beziehung steht, so hat die praktische Sensualität und Intellektualität an unsrer Denkungsart gemeinschaftlichen Antheil.

Anmerkung 1.

Das Wollen und das ihm entsprechende Nichtwollen ist von dem bloſsen Begehren und Verabscheuen wesentlich verschieden. Der Trieb nämlich,

als solcher (d. h. wiefern er lediglich auf das Angenehme und Unangenehme gerichtet ist, und jenes begehrt, dieses verabscheut §. 78. Anmerk. 1 und 2.), würkt blind. Denn das Subjekt ist sich dabey keines Zwecks und keiner auf diesen Zweck sich beziehenden Regel seiner Thätigkeit bewufst. Das Begehren und Verabscheuen ist ein blofses Angezogen und Abgestofsen werden (ὁρμη και αφορμη). Wir können uns aber auch bey unsrer praktischen Thätigkeit beliebige Zwecke setzen d. h. Begriffe von möglichen Objekten unsrer Thätigkeit bilden und aus diesen Objekten irgend eins als Ziel unsers Handelns bestimmen. Wir müssen dann nachdenken über die Mittel zum Zwecke d. h. über die Bedingungen, unter welchen und durch welche jenes Ziel erreicht werden kann. In diesem Falle sind wir thätig nach einer Regel d. h. nach einer vorher bestimmten Handlungsweise zur Realisirung dss Zwecks durch gewisse Mittel. Da also bey dieser Thätigkeit ein Wählen möglich ist, so heifst das Streben alsdann ein Wollen. Der Wille überhaupt (oder im weitern Sinne) ist folglich ein nach Begriffen und Regeln thätiges, mithin ein intellektuelles Bestrebungsvermögen.

Anmerkung 2.

Da die Objekte, auf welche der Wille gerichtet seyn kann, von doppelter Art sind, so erscheint auch der Wille in einer zwiefachen Qualität. Erstlich können es solche Objekte seyn, die als Mittel des Angenehmen betrachtet werden, ob sie gleich vielleicht

an und für sich selbst nicht angenehm, vielleicht gar unangenehm sind (z. B. eine bittre Arzney) oder die als Mittel des Unangenehmen betrachtet werden, ob sie gleich an und für sich selbst nicht unangenehm, vielleicht gar angenehm sind (z. B. ein süfses Gift). Solche Objekte heifsen nützlich und schädlich, oder auch gut und böse. Aber sie sind nur relativ (d. h. in Beziehung auf den Trieb, dem sie in ihren Folgen angemessen oder entgegen sind) gut und böse. Der Wille erscheint alsdann als ein durch Reflexion geleiteter Trieb, weil er wie der Trieb auf das Angenehme und Unangenehme, obwohl nur mittelbar, nämlich durch das Nützliche und Schädliche, gerichtet ist, da hingegen der Trieb, wiefern er unmittelbar auf das Angenehme und Unangenehme geht, ein blinder Trieb ist *). Indessen mufs

*) Man nennt den Trieb in dieser Rücksicht auch thierischen Trieb (*instinctus brutus*) oder Instinkt schlechthin (*instinctus κατ' εξοχην*). Da aber den Thieren, besonders den vollkommnern, wie oben (§. 79. Anm. 5.) bemerkt wurde, unstreitig ein gewisser Grad des Verstandes zukommt, so würkt auch bey ihnen der Trieb nicht immer blind, sondern er mufs zuweilen durch eine Art von Reflexion geleitet werden, weil sonst viele ihrer Thätigkeiten durchaus unbegreiflich seyn würden. So wie man daher den Thieren ein *Analogon intellectus* beylegen mufs, so mufs ihnen auch ein *Analogon voluntatis* zugeschrieben werden, und dieses *Analogon voluntatis* ist nichts anders als das sogenannte *Arbitrium brutum*, wie sich

der Wille auch noch andre Objekte seines Strebens haben. Denn wir sind uns bewufst, dafs, obgleich etwas angenehm oder nützlich ist, wir dennoch oft an der Handlung selbst, wodurch wir Genufs oder Vortheil bewürken könnten, ein Mifsfallen haben und sie daher nicht wollen, an andern Handlungen hingegen ohne Rücksicht auf Genufs und Vortheil ein Wohlgefallen haben und sie daher wollen, und zwar so wollen, dafs wir dieses Wollen sogar jedem Andern anmuthen oder von ihm fodern. Es mufs also etwas geben, was absolut (d. h. an und für sich selbst) gut und böse ist, was wir eben darum schlechthin billigen und mifsbilligen, von dem wir daher auch behaupten, dafs es jeder thun und lassen soll. Der Wille erscheint demnach hier als ein vom Triebe unabhängiges Vermögen, als ein praktisches Vermögen, das sich nach anderweiten Zwecken und Regeln richtet, als der durch Reflexion geleitete Trieb. Welches diese Zwecke und Regeln seyn und woher sie entspringen mögen, lassen wir jetzt noch dahin gestellt seyn, und bemerken blofs,

gleich zeigen wird. Der Trieb als Trieb (Instinkt) würkt beym Menschen eben so blind als beym Thiere. Die Kultur vermindert auch bey beyden die Energie des Instinktes, nur dort im höheren Grade, weil dort die Kultur einen höheren Grad erreicht. Die menschlichen Triebe aber, die man zuweilen den thierischen entgegensetzt, sind entweder veredelte Triebe, oder Neigungen, die sich im Menschen aus dem Triebe nach und nach entwickelt haben.

dafs der Wille, wiefern er in seiner Thätigkeit als der durch Reflexion geleitete Trieb erscheint, Willkür, wiefern er aber als ein vom Triebe unabhängiges Vermögen erscheint, Wille im strengern oder engern Sinne heifst *). Denn dort findet eine würkliche

*) Die Ausdrücke Willkür und Wille werden oft als gleichgeltend gebraucht; allein ob sie gleich verwandt sind, so findet doch ein bedeutender Unterschied statt. Willkür kommt her von wollen und küren, welches letzte bekanntlich so viel als wählen bedeutet. Es zeigt also einen Willen an, dem die Wahl nicht bestimmt ist, sondern der ganz beliebig wählen kann. Der schlechtweg sogenannte Wille hingegen ist ein Wille, dem die Wahl bestimmt ist, der nur Eins, was er soll, wählen darf, der also eigentlich nicht wählt, sondern nur will. Daher mufs man nothwendig Wille im weitern und engern Sinne unterscheiden. Wille im weitern Sinne kann man auch den Thieren beylegen; denn Willkür kommt den Thieren zu, insoferne sie wählen können, obgleich die Willkür bey ihnen natürlich beschränkter ist, als bey den Menschen; daher man thierische Willkür (*arbitrium brutum*) und menschliche Willkür (*arbitrium humanum*) unterscheidet, welche aber nur dem Grade nach verschieden sind, und womit man den theologischen Unterschied zwischen *arbitrium servum* und *arbitrium liberum* nicht verwechseln darf. Wille im engern Sinne bezieht sich nur auf das Moralische und kommt den Thieren nicht zu, weil das Moralische nur durch Vernunft bestimmbar ist. Wenn es daher moralische Freyheit giebt, so giebt es nur eine Freyheit des Willens, nicht der Willkür. Denn die Willkür steht

Wahl statt; indem es mancherley Dinge geben kann, die entweder gleich nützlich sind oder wovon Eins nützlicher (relativ besser) ist, als das Andre, wo also das Eine vor dem Andern ausgewählt werden kann. Hier soll eigentlich keine Wahl stattfinden; denn es ist in jedem bestimmten Falle immer nur Eins gut, weil es schlechthin (absolut, mithin ohne Komparativ) gut ist, welches daher auch nur gewollt werden soll. Der Wille hat also hier bloſs einem höheren Gesetze zu gehorchen. Gehorcht er demselben nicht (will das handelnde Subjekt nicht, was es soll), so ist dieſs ein Beweis, daſs der Wille nicht positiv sondern negativ thätig gewesen ist d. h. daſs das handelnde Subjekt das Gute unterlassen hat, weil es sich vom Triebe beherrschen lieſs, daſs es also eine Wahl anstellte zwischen dem relativ Guten und dem absolut Guten, die es gar nicht anstellen sollte, daſs es mithin willkürlich handelte, statt gesetzlich zu handeln.

Anmerkung 3.

Alles, was relativ gut ist, gehört zur **Glückseeligkeit**, alles, was absolut gut ist, zur **Sittlichkeit**. Glückseeligkeit ist nämlich Wohlseyn, Sittlichkeit Gutseyn oder Wohlverhalten, beydes in seiner

nur in mittelbarer Beziehung auf das Moralische, nämlich soferne der Wille die Willkür in der Wahl bestimmt. Denn da der Willkür die Wahl nicht bestimmt ist, so kann der Trieb oder der Wille diese Wahl bestimmen.

Vollendung als Qualität eines handelnden Subjektes gedacht. Glückseeligkeit findet also statt, wenn der Trieb in der möglichsten Extension, Intension und Protension befriedigt wird, mithin wenn das meiste, lebhafteste und dauerhafteste Vergnügen genossen wird. Man kann daher mit Recht sagen, alle einzelnen Triebe oder Neigungen des Menschen vereinigen sich im Triebe nach Glückseeligkeit, obgleich das, was von Jedem zu seiner Glückseeligkeit gerechnet wird, von den empirischen Bestimmungen des Subjektes (von seiner Lage und den besondern Modifikazionen seiner einzelnen Triebe und Neigungen) welche in's Unendliche mannichfaltig sind, abhangt. Daher ist das Wort Glückseeligkeit bloſs ein allgemeiner Titel, worunter von verschiednen Subjekten und selbst von einem und demselben Subjekte zu verschiednen Zeiten die verschiedensten und oft einander gerade entgegengesetzten Dinge zusammengefaſst werden. Folglich läſst sich auch in Beziehung auf Glückseeligkeit als höchstes Ziel der Thätigkeit gedacht keine allgemeingültige Regel des Handelns aufstellen. Die Sittlichkeit hingegen muſs durch eine solche Regel bestimmbar seyn, da sie auf etwas gerichtet ist, was absolut, mithin für alle handelnde Subjekte nothwendiger Weise gut ist. Diese Regel aber kann nicht im Willen selbst liegen, weil sie eben dieser befolgen soll, sondern sie muſs ihm durch eine höhere Auktorität gegeben werden, welches die der Vernunft ist, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Anmer-

Anmerkung 4.

Da der Trieb durch sensuelle Vorstellungen (der Lust und Unlust, wieferne dieselbe empfunden wird) der Wille hingegen durch intellektuelle Vorstellungen (gewisser Verbindlichkeiten, wieferne sie als Regeln gedacht werden) bestimmbar ist, so kann jener das niedere, dieser das höhere Bestrebungs- und Handlungsvermögen (sonst Begehrungsvermögen) genannt werden (§. 79. Anm. 5.). Wenn jenes würksam ist, verhält sich das Subjekt mehr leidend, wenn dieses, mehr thätig; in keinem von beyden Fällen aber blofs leidend oder blofs thätig, indem bey der menschlichen Thätigkeit, die stets eine endliche und beschränkte ist, Passivität und Aktivität immer mit einander verbunden ist. Nur eine unendliche und unbeschränkte Thätigkeit würde als reine Aktivität gedacht werden müssen, ungeachtet wir uns von einer solchen Thätigkeit keinen bestimmten Begriff machen können.

§. 81.

Wenn wir endlich noch einmal auf unsre gesammte Thätigkeit reflektiren, so finden wir in uns noch ein Vermögen, welches sich das Absolute selbst zum Ziele seiner Würksamkeit setzt und insoferne nach dem Unendlichen strebt. Dieses Vermögen heifst die Vernunft und ist eine Quelle eigenthümlicher

Vorstellungen und Grundsätze, welche vorzugsweise Ideen und Prinzipien heißen. Wieferne sich diese Ideen und Prinzipien auf das Theoretische beziehen, heißt die Vernunft selbst theoretisch; wieferne sich aber jene auf das Praktische beziehen, heißt sie praktisch.

Anmerkung 1.

Der Ausdruck Vernunft zeigt unstreitig das Erhabenste, Vortreflichste in der menschlichen Natur an, dasjenige, worauf die ganze Würde des Menschen beruht, wodurch er sich wesentlich (*specie*, nicht bloß *gradu*) vom Thiere unterscheidet, was ihn über die sinnliche Ordnung der Dinge hinaus in eine übersinnliche Reihe der Wesen versetzt. Durch Vernunft vermag nämlich der Mensch sich selbst ein Höchstes und Letztes in Ansehung seiner gesammten Thätigkeit zu setzen. Dieses Höchste und Letzte kann man schlechtweg das Absolute oder Unbedingte nennen; denn es ist das in und durch sich selbst Bestimmte und Vollendete, was von keiner anderweiten Bedingung abhängig ist. Die Vorstellungen und Grundsätze, welche die Vernunft in Beziehung auf jenes Absolute bildet und aufstellt, heißen vorzugsweise Ideen und Prinzipien; denn in einer weitern Bedeutung heißen auch alle und jede Vorstellungen und Grundsätze Ideen und Prinzipien. Was durch Ideen vorgestellt wird, heißt auch idealisch

und das Idealische ist immer ein Produkt der Vernunft, das der Verstand durch seine Begriffe nicht fassen kann. Das Idealische kann daher nur (gleichsam durch höhere Eingebung) vernommen aber nicht verstanden werden, und ebendaher scheint das oberste Thätigkeitsprinzip im Menschen (der in ihm wohnende höhere Dämon, der ihm die verborgenen Gründe der Dinge offenbart, in ihm redet und spricht u. s. w.) den Namen Vernunft (*ratio*, *λογος*) erhalten zu haben. Das Absolute aber, was die Vernunft sich zum Ziel ihrer Thätigkeit setzt, liegt für den Menschen als ein beschränktes Wesen in einer unabsehlichen Ferne, so daſs er sich zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen kann. Daher liegt in der Vernunft eine stetige Tendenz zum Unendlichen; daher kann das Idealische nie in seiner ganzen Vollkommenheit realisirt werden; und daher ist der Mensch in Ansehung seiner gesammten, sowohl theoretischen als praktischen, Thätigkeit einer stetigen Vervollkommnung fähig. Auf der Vernunft beruht also einzig und allein die sogenannte Perfektibilität der menschlichen Natur und alles dessen, was dem Menschen gegeben oder von ihm erzeugt ist.

Anmerkung 2.

Die Würksamkeit der Vernunft oder die Tendenz des menschlichen Geistes zum Absoluten äuſsert sich auf eine doppelte Art; einmal in Beziehung auf das Vorstellen und Erkennen, wo die Vernunft

sich als theoretisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt d. h. Ideen und Prinzipien aufstellt, nach welchen das Absolute in der Erkenntniſs oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Vorstellungen gesucht wird; sodann in Beziehung auf das Streben und Handeln, wo die Vernunft sich als praktisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt d. h. Ideen und Prinzipien aufstellt, nach welchen das Absolute im Handeln oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen gesucht wird. Dort erscheint die Vernunft in der Qualität eines über Sinn und Verstand erhabnen Vorstellungs- und Erkenntniſsvermögens; hier in der Qualität eines über Trieb und Wille erhabnen Bestrebungs- und Handlungsvermögens. Nennt man nun nach dem gewöhnlichern Sprachgebrauche das theoretische Gemüthsvermögen Erkenntniſsvermögen und das praktische — Begehrungsvermögen: so giebt es eigentlich ein dreyfaches Erkenntniſs- und Begehrungsvermögen, nämlich

1.) ein niederes (*facultas cognoscendi et appetendi inferior*) = Sinn und Trieb = Sensualität.

2.) ein höheres (*facultas cognoscendi et appetendi superior*) = Verstand und Wille = Intellektualität.

3.) ein höchstes (*facultas cognoscendi et appetendi suprema*) = theoretische und praktische Vernunft = Razionalität.

Man befaſst jedoch zuweilen das letzte mit unter dem Titel des höheren Erkenntniſs- und Begehrungsvermögens. Daher werden denn auch oft die Ausdrücke Verstand und (theoretische) Vernunft als gleichgeltend gebraucht, und eben so oft die Ausdrücke Wille und (praktische) Vernunft mit einander verwechselt (z. B. wenn Verstand und Wille dem Menschen ausschlieſsend beygelegt werden, wenn die Logik von Einigen eine Verstandes- von Andern eine Vernunftwissenschaft genannt wird, wenn man sagt, der Wille gebe sich selbst ein Gesetz oder das Gesetz sey der praktischen Vernunft gegeben u. s. w.). Indessen kann dieser schwankende Sprachgebrauch keineswegs gebilligt werden; wenigstens ist er in der Wissenschaft, wo die möglichste Bestimmtheit der Begriffe und der ihnen entsprechenden Ausdrücke mit Recht gefodert wird, durchaus nicht zu dulden.

Anmerkung 3.

Da die Prinzipien der theoretischen Vernunft sich bloſs auf das Vorstellen und Erkennen beziehen, der Inbegriff alles dessen aber, was ist und in Ansehung seines Seyns und seiner Beschaffenheit als ein mögliches Objekt der Erkenntniſs betrachtet wird, Natur (in materialer Bedeutung) heiſst, so sind die Prinzipien der theoretischen Vernunft als bloſse Naturgesetze (*leges physicae*) anzusehen, nach welchen sich das Gemüth von selbst oder vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur (in formaler Bedeutung) richtet. Die Prinzipien der praktischen Vernunft

hingegen beziehen sich auf das Streben und Handeln, mithin nicht auf das, was ist, sondern was seyn soll. Die praktische Vernunft gebietet also hier etwas (*imperat*) und zwar schlechthin oder unbedingt (*absolute s. categorice*) d. h. sie fodert ein gewisses Handeln als etwas, das an sich selbst, mithin ohne Rücksicht auf Genufs oder Gewinn, gut ist. Für an sich selbst gut aber kann die Vernunft, die auf durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen sowohl als den menschlichen Vorstellungen gerichtet ist, nur ein solches Handeln anerkennen, welches mit sich selbst in allen Fällen und Hinsichten einstimmt und daher auch von allen vernünftigen Subjekten gewollt oder gebilligt werden kann. Nun kann sich alles unser Handeln entweder auf die Glückseeligkeit oder auf die Sittlichkeit beziehen. Im ersten Falle ist es nur relativ gut und kann nicht in allen Fällen und Hinsichten mit sich selbst übereinstimmen, weil das, was zur Glückseeligkeit gerechnet wird, von lauter individuellen und momentanen Bestimmungen eines jeden Subjektes abhangt *). Also ist nur das Sittlichgute

*) Vergl. §. 80. Anm. 3. — Es ist kein relatives Gut in der Welt, das nicht durch zufällige Umstände ein grofses Übel für den Menschen werden könnte. Selbst das physische Leben, welches als Bedingung des Besitzes und Genusses aller uns bekannten relativen Güter am höchsten und allgemeinsten geschätzt wird, kann für manchen zur unerträglichen Bürde werden. Daher kommt es, dafs der Mensch, der blofs nach relativen Gütern strebt, mithin die Glück-

absolut gut, und die Prinzipien der praktischen Vernunft sind als Sittengesetze (*leges ethicae*) anzusehen, nach welchen sich das Gemüth zwar nicht vermöge seiner Naturnothwendigkeit richtet, nach welchen es sich aber doch richten soll. Diesem Sollen entspricht nun das Wollen. Das Vermögen, an welches die praktische Vernunft ihre Anfoderungen richtet, ist also der Wille, so dafs jene gleichsam die gesetzgebende und dieser die ausführende Gewalt in Ansehung unsrer moralischen Würksamkeit hat. Die Prinzipien der praktischen Vernunft können daher auch Willensgesetze (d. h. Gesetze für den Willen) heifsen.

Anmerkung 4.

Gebürt der theoretischen oder der praktischen Vernunft der Primat? — Eine wunderliche Frage! Gleichsam als wenn theoretische und praktische Vernunft zwey verschiedne Behörden wären, die in Ansehung der Auktorität ihrer Gesetze wie zwey Magistraturen im Staate in einen Rangstreit gerathen könnten! Die Vernunft als solche ist in Ansehung

seeligkeit zum einzigen und höchsten Ziele seines Handelns macht, folglich sein Thun und Lassen keinem höheren von der Glückseeligkeit unabhängigen Gesetze unterwerfen und dadurch jenes Streben nicht beschränken will, gerade am unglückseeligsten wird und am Ende sogar den Geschmack am physischen Leben, als dem höchsten relativen Gute, verliert.

ihrer Prinzipien durchaus mit sich selbst einig, sie ist sich durchaus selbst gleich. Also kann von einem eigentlichen Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen nicht die Rede seyn. Wenn man indessen den von KANT sogenannten Primat so versteht, daſs die Vernunft, wieferne sie Handlungsprinzipien aufstellt, eine höhere Funkzion ausübe, als wieferne sie Erkenntniſsprinzipien aufstellt, daſs daher Folgerungen, welche aus jenen gezogen werden, für den handelnden Menschen mehr Gewicht haben, als Folgerungen, welche aus diesen gezogen werden, für den bloſs spekulirenden: so hat die Sache ihre gute Richtigkeit. Denn der Mensch ist nicht zum Spekuliren, sondern zum Handeln bestimmt; er soll in der Welt moralisch würksam seyn und nach immer höherer Vollkommenheit streben. Was also in nothwendiger Beziehung auf sein Handeln steht oder als nothwendige Bedingung seiner sittlichen Thätigkeit in ihrer Vollständigkeit angesehen werden muſs, dessen Realität muſs ihm eben so gewiſs und noch gewisser seyn, als was er durch bloſse Spekulazion erkannt zu haben glaubt.

§. 82.

Dadurch daſs der Mensch ein vernünftiges und sittliches Wesen ist, wird er zugleich überzeugt, daſs er ein freyes Wesen ist. Zu dieser Freyheit gehört 1.) daſs er sein eigner Gesetzgeber in Ansehung seiner sitt-

lichen Thätigkeit ist, und 2.) daſs er unabhängig von aller Naturnothwendigkeit sich selbst zur Beobachtung der von seiner Vernunft aufgestellten Gesetze bestimmen kann. Durch diese innere Freyheit behauptet der Mensch eine ihm eigenthümliche Würde, vermöge deren er als Person über alles, was bloſses Objekt der Freyheit ist und als solches Sache heiſst, weit erhaben ist. Daher kommt ihm auch im Verhältnisse zu andern Menschen aüſsere Freyheit zu.

Anmerkung 1.

Das Bewuſstseyn sittlicher Gesetze, welche die Vernunft diktirt, erhebt den Menschen über die Natur oder die Sinnenwelt, so daſs er, ob er gleich als ein sinnliches Wesen als Produkt und Theil der Natur erscheint mithin auch als solcher den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, dennoch als ein sittliches Wesen von jenen Gesetzen unabhängig, mithin frey ist. Der Mensch ist also

1.) in sittlicher Hinsicht sein eigner Gesetzgeber. Denn die praktische Vernunft stellt aus eigner Machtvollkommenheit Gesetze des Handelns auf, nach welchen der Mensch in seinem ganzen Verhalten sich richten soll. Diese Gesetze sind unabhängig von der Sankzion des Gefühls der Lust und Unlust; denn

sie bestimmen nicht, was relativ gut ist — dem Triebe Befriedigung verspricht, mithin von diesem oder jenem Subjekte begehrt wird — sondern was absolut gut ist — was allgemein gebilligt werden kann, mithin objektiv gültig in praktischer Hinsicht ist. Daher legt die Kritik mit Recht dem Menschen Autonomie (besser Heautonomie) bey. Diese Autonomie ist aber nicht eine Autonomie des Willens, sondern der Vernunft; denn diese giebt, jener empfängt die Gesetze; man müſste denn unter dem Worte Wille die praktische Vernunft zugleich mit verstehen. — Der Mensch ist

2.) in sittlicher Hinsicht frey. Denn indem die Vernunft etwas als schlechthin gut gebietet, so fodert sie auch einen freyen Gehorsam d. h. eine Vollbringung des Guten um sein selbst willen, oder, wie es die Kritik ausdrückt, aus reiner Achtung gegen das Gesetz. Einen solchen Gehorsam könnte aber die Vernunft nicht fodern, wenn nicht das handelnde Subjekt sich mit absoluter Spontaneität über die Herrschaft des Triebes zu erheben und ohne Rücksicht auf die Folgen gesetzmäſsiger Handlungen für den Trieb zur Vollbringung derselben zu bestimmen vermöchte. Das Subjekt, welches unter dem Gesetze steht, muſs sich also als frey in seinen Handlungen beurtheilen; es muſs denken, ich soll auf diese Weise handeln, also muſs ich es auch können. Nun ist freylich, da der Mensch als Natur- oder Sinnenwesen auch unter den Naturgesetzen der Sinnenwelt steht, die Vereini-

gung der Freyheit und Naturnothwendigkeit in einem und demselben Subjekte der Thätigkeit durchaus unbegreiflich; und da alle Handlungen des Menschen, wieferne sie wahrgenommen werden sollen, in der Sinnenwelt erscheinen müssen, so müssen sie auch nach den Gesetzen der Sinnenwelt erfolgen, und können nur als solche erkannt werden, die durch vorhergehende Veränderungen in der Sinnenwelt bedingt sind. Allein dessen ungeachtet liegt kein Widerspruch darin, ein Subjekt der Thätigkeit in der einen Hinsicht (als sinnliches Wesen), als nicht frey und in der andern (als sittliches Wesen) als frey zu denken. Die Freyheit ist also wenigstens möglich. Und da diese Freyheit die einzig mögliche Bedingung der Erfüllbarkeit der Anfoderungen der Vernunft ist, so mufs sie dem handelnden Subjekte auch würklich beygelegt werden. Man kann diefs auch so ausdrücken: Die praktische Vernunft, indem sie etwas absolut gebietet, postulirt für dieses Gebot einen freyen Gehorsam; also postulirt sie auch die Freyheit selbst. Daher nennt die Kritik nicht mit Unrecht die Freyheit ein P o s t u l a t d e r p r a k t i s c h e n Vernunft. Die Freyheit aber wird zunächst dem Willen beygelegt (Freyheit des Willens oder freyer Wille), weil das Wollen dem Sollen entspricht und der Entschlufs, dafs, was geschehen soll, würklich geschehe, als vom Willen abhängig gedacht wird. Die Vernunftgesetze sind also, wieferne sie Willensgesetze sind, auch F r e y h e i t s g e s e t z e (§. 81. Anm. 3.).

Anmerkung 2.

Autonomie der Vernunft und Freyheit des Willens, welche nothwendig mit einander verknüpft sind und im Grunde Ein und eben dasselbe, nur von verschiednen Seiten betrachtet, bedeuten, charakterisiren den Menschen als Person und distinguiren ihn wesentlich von jeder Sache. Person ist nämlich ein Subjekt der Freyheit, Sache ein bloſses Objekt derselben. Ein Subjekt der Freyheit vermag sich den Zweck seines Seyns und Würkens selbst zu setzen; eine Person ist also ein Selbstzweck (αυτοτελης). Ein bloſses Objekt der Freyheit vermag sich den Zweck seines Seyns und Würkens nicht selbst zu setzen, sondern dieser Zweck wird ihm gesetzt durch ein Subjekt der Freyheit, das sich desselben durch Unterwerfung unter seine Gesetze zur Realisirung seiner Zwecke bedient; eine Sache ist also ein Mittel zu einem fremden Zwecke (ἑτεροτελης). So wie also Autotelie aus der Autonomie nothwendig folgt, so folgt Heterotelie aus der Heteronomie. Hierauf nun beruht allein die Würde (*dignitas*) des Menschen, vermöge welcher er keinen Preis (*pretium*) hat d. h. nicht im Verhältnisse zu andern Sachen als wäre er selbst eine Sache (gleichsam eine Waare zum Verkauf und Verbrauch) geschützt werden kann. Er hat also keinen relativen, sondern einen absoluten Werth. Jener kommt den Sachen, dieser nur den Personen zu. Die Würde des Menschen aber ist theils eine ursprüngliche, die ihm zukommt als sittlichem Wesen überhaupt.

oder vermöge seiner Anlage zur Sittlichkeit, theils eine erworbene, die ihm zukommt als einem sittlich gut handelnden Wesen oder vermöge seines moralischen Verhaltens. Durch dieses Verhalten kann er aber auch, wenn es nicht moralisch gut sondern moralisch böse ist, seiner ursprünglichen Würde Abbruch thun d. h. sich selbst erniedrigen oder entehren, insofern er sich der Herrschaft des Triebes unterwirft, mithin so handelt, als wenn er nicht autonomisch und frey wäre. Er folgt alsdann der Heteronomie seiner Neigungen und macht sich selbst zum Sklaven derselben. Diese moralische Sklaverey, wodurch er seine Freyheit verloren zu haben scheint, mufs dennoch als aus seiner Freyheit entsprungen betrachtet und ihm daher als seine eigne That zugerechnet werden. Denn da er ursprünglich frey ist als vernünftiges und moralisches Wesen, so mufs er es auch immerfort bleiben; seine Sklaverey mufs also als eine freywillige d. h. als eine solche beurtheilt werden, die er jeden Augenblick abwerfen könnte, wenn er nur wollte. Dafs er nun gleichwohl als ein freyes Wesen ein Sklav seyn und bleiben will, dafs er als ein vernünftiges Wesen doch nicht thut, was die Vernunft fodert, und dafs er als ein sittliches Wesen dennoch unsittlich handelt; dafs also der Mensch ungeachtet seiner ursprünglichen Anlagen zum Guten gleichwohl ein böser Mensch werden kann, ist völlig unbegreiflich, weil die Freyheit selbst unbegreiflich ist. Dafs aber diese Unbegreiflichkeit niemanden auffällt, kommt lediglich

daher, weil jeder an sich selbst das Faktum, daſs er böse gehandelt habe, wahrnimmt. Daher ist der Ursprung des Bösen unter den Menschen eben so unerforschlich als der Ursprung des Menschen überhaupt. — Übrigens heiſst das Bewuſstseyn der Vernunftgebote, so wie sie sich in jedem gegebenen Handlungsfalle im Innern des Menschen ankündigen, das sittliche Bewuſstseyn (*conscientia moralis*) oder mit Einem Worte das Gewissen (*conscientia* κατ᾽ ἐξοχήν), weil sich der Mensch, wenn die Vernunft etwas gebietet, dessen am gewissesten bewuſst ist. Daher heiſsen auch sowohl die Foderungen der Vernunft als die Urtheile derselben über das Verhältniſs vergangener oder künftiger Handlungen zu ihren Foderungen Aussprüche des Gewissens, und das Gewissen selbst wird auch der innere Richter genannt. Die Handlungen aber, zu welchen die Vernunft oder das Gewissen durch ihre Foderungen verbinden, heiſsen Pflichten, und die gewissenhafte Beobachtung derselben macht den Charakter der Tugend aus. Tugend ist also sittliche Vollkommenheit als endliche Gröſse betrachtet; denn als unendliche Gröſse gedacht heiſst sie Heiligkeit.

Anmerkung 3.

Die innere Freyheit, die dem Menschen als vernünftigem und sittlichem Wesen zukommt, ist zugleich der Garant seiner äuſsern Freyheit d. h. seiner Unabhängigkeit von fremder Willkür. (Der Zusatz — insofern er sich nicht selbst derselben unter

gewissen Bedingungen unterworfen hat — wäre überflüſsig; denn ebendadurch, daſs er **selbst** sich unterworfen und daſs er es **unter gewissen Bedingungen** gethan hat, dokumentirte sich die Unabhängigkeit von fremder Willkür.) Die Persönlichkeit nämlich, die dem Menschen an und für sich selbst zukommt, wenn ihm als Subjekte der Freyheit äuſsere Objekte derselben gegeben sind, muſs ihm auch im Verhältnisse zu andern Menschen zukommen d. h. der Mensch darf nicht von irgend einem andern Menschen in Ansehung seiner äuſsern Würksamkeit so beschränkt werden, daſs dadurch seine Persönlichkeit aufgehoben und er zur bloſsen Sache gemacht würde. Er darf also äuſserlich frey handeln unter der Bedingung, daſs er nicht selbst durch seinen Freyheitsgebrauch die Persönlichkeit Andrer verletze. Dieses **Dürfen** ist also **reziprok**, und ist nichts anders als das **Rechtsverhältniſs**, in welchem die Menschen vermöge ihrer praktisch-vernünftigen Natur gegen einander stehen. Denkt man sich nun eine öffentliche Anstalt, durch welche dieses Rechtsverhältniſs so bestimmt und gesichert wäre, daſs die Freyheit jedes Einzelnen mit der Freyheit aller Übrigen auf's Genaueste harmonirte, so entwirft man die Idee eines **juridischen gemeinen Wesens**, welches bekanntlich **Staat** oder **bürgerliche Gesellschaft** genannt wird.

Der apodiktischen Elementarlehre
viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs.

§. 83.

Das Bewufstseyn sittlicher Gesetze eröffnet dem Menschen auch eine Aussicht in eine übersinnliche Welt. Denn die praktische Vernunft stellt ihm eine moralische Ordnung der Dinge, vermöge welcher das Physische dem Moralischen gehörig untergeordnet und deren Resultat die Seeligkeit aller Sittlichguten ist, als höchstes und letztes Ziel aller seiner Thätigkeit, als den Endzweck der Vernunft selbst auf.

Anmerkung.

Dadurch, dafs der Mensch ein sittliches Wesen ist, gehört er einer ganz andern Ordnung der Dinge an, als diejenige ist, welche wir mit unsern Sinnen wahrnehmen. In dieser richtet sich alles nach noth-

nothwendigen Naturgesetzen und geht seinen Gang unbekümmert um die Zwecke der Sittlichkeit fort. Der Mensch aber soll durch sein Thun und Lassen eine solche Ordnung der Dinge realisiren, daſs das Moralische herrsche und das Physische ihm unterworfen werde, daſs also die gesammte Natur den Zwecken der Sittlichkeit dienstbar sey. Dieſs würde demnach eine moralische und — weil sie nicht in die Sinne fällt sondern eine Idee der Vernunft ist — übersinnliche Weltordnung seyn. Denkt man sich nun eine solche Ordnung der Dinge als würklich oder realisirt, so würde das Resultat derselben eine durchgängige Übereinstimmung des Physischen mit dem Moralischen seyn; denn die Natur könnte als nur der Sittlichkeit dienstbar mit ihr in keinem Widerstreite weiter begriffen seyn. Der Zustand eines moralischen Subjektes aber, in welchem jene Harmonie des Physischen mit dem Moralischen stattfände, lieſse sich am schicklichsten durch das Wort Seeligkeit bezeichnen. Seeligkeit ist nämlich etwas ganz anders als Glückseeligkeit. Glückseeligkeit ist ein Zustand, der aus der durchgängigen Befriedigung der Triebe und Neigungen entspringt (§. 80. Anm. 3.). Daſs diese befriedigt werden, hangt von zufälligen Umständen, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat — vom Glücke — ab, und je mehr man seine Triebe und Neigungen befriedigt, desto herrschender werden sie, desto mehr häuft sich die Summe der Bedürfnisse, und — weil die Mittel, sie zu befriedigen, und die Fähigkeit, zu

geniefsen, nicht in gleichem Grade zu- sondern vielmehr abnehmen — desto unglückseeliger wird der Mensch *). Daher thut das unbedingte Streben nach der Glückseeligkeit nothwendig der Seeligkeit Abbruch; denn man unterwirft dadurch das Moralische dem Physischen, weil es blofse Naturobjekte und Naturgesetze sind, durch und nach welchen Triebe und Neigungen befriedigt werden. Seeligkeit hingegen ist der Zustand eines vernünftigen Wesens, wo das Sittliche in ihm herrschend und das Physische dem Sittlichen dienstbar ist. Seeligkeit ist also eigentlich die wahre Ruhe der Seele, wo das handelnde Subjekt nicht von Begierden hin und her getrieben wird, sondern immer nur das will, was das Gesetz will, wenn auch der Trieb etwas Andres begehrte, und mit demjenigen zufrieden ist, was ihm unter dieser Bedingung in Ansehung des physischen Wohlseyns zu Theil wird, es sey viel oder wenig **). Diese Seeligkeit nun ist für

*) Die Glückseeligkeit, sobald sie in ihrer vollen Bestimmtheit (extensiv, intensiv und protensiv) gedacht wird, ist eigentlich ein wahres Hirngespinnst, ein Phantom, das immer weiter von uns flieht, je mehr wir ihm nachjagen. Daher ist Resignazion auf Glückseeligkeit das beste Mittel, um sich wenigstens nicht unglückseelig zu fühlen.

**) Viele Eudämonisten haben offenbar Glückseeligkeit und Seeligkeit verwechselt. Besonders war diefs der Fall bey *Epikur*. Seine *Ευθυμια* war nichts anders als jene Seelenruhe, jener seelige Zustand des Gemüths, wo es frey von stürmischen Begierden nur das Gute

jeden Menschen (und jedes endliche moralische Wesen überhaupt) das höchste Gut (*bonum summum*) und als Ziel des menschlichen Strebens und Handelns gedacht der letzte Zweck oder der Endzweck der praktischen Vernunft (*finis ultimus*, το τελος κατ' εξοχην). Der Mensch soll nach der Seeligkeit streben. Seeligkeit in und aufser sich durch sein Handeln zu verbreiten suchen *). In dieser Seeligkeit besteht also auch die Bestimmung des Men-

will und auch mit der kleinsten Summe des Wohlseyns zufrieden ist. Aber oft sprach er auch so, als wenn nur das Angenehme oder Nützliche gut wäre und als wenn nur Befriedigung der Neigungen und Triebe diese Euthymie bewürken könnte. Die Απαθεια der Stoiker aber war im Grunde dieselbe Idee nur mit einigen unächten Bestimmungen aus ihrer überspannten Moral überladen.

*) Dafs diese Formel mit der obigen: Die Vernunft fodert die Realisirung einer moralischen Weltordnung, einerley sey, erhellet jetzt von selbst. Denn die Seeligkeit ist das Resultat dieser Ordnung. Der Ausdruck Seeligkeit zeigt also dasjenige in subjektiver Beziehung als Effekt an, was der Ausdruck moralische Weltordnung in objektiver Beziehung als ein allgemeines Verhältnifs des Moralischen und Physischen gegen einander, wodurch jener Effekt begründet wird, anzeigt. Die moralische Weltordnung zu realisiren suchen kann folglich in Ansehung des Menschen nichts anders bedeuten, als Seeligkeit in sich und andern Menschen zu bewürken suchen, oder kurz, nach Seeligkeit streben.

schen; denn der Mensch ist zur Seeligkeit ursprünglich bestimmt, weil er nach ihr als dem höchsten Gute streben soll. Da aber der Mensch die Seeligkeit in diesem Leben oder dieser Welt nicht findet, so sucht er sie in einem andern Leben oder in einer andern Welt, indem er nur durch stetes Fortschreiten in der sittlichen Vervollkommnung seelig werden kann. Er kann aber nur seelig werden, ohne es je zu seyn d. h. er kann sich nur dem in unendlicher Ferne schwebenden Ziele annähern, ohne es je zu erreichen. Nur ein unendliches, ein allervollkommenstes Wesen — wenn wir uns ein solches als würklich denken — nur Gott kann seelig seyn. Der Allein-Heilige ist auch der Allein-Seelige, ob wir uns gleich von seiner Seeligkeit so wenig als von seiner Heiligkeit einen Begriff machen können *). Gott würde

*) Da der Unendliche für jedes endliche Denkvermögen durchaus unbegreiflich ist, so ist es auch seine Heiligkeit und Seeligkeit. Heiligkeit ist absolutvollkommne Sittlichkeit, Sittlichkeit aber ist ohne Freyheit nicht denkbar. Gott müfste also auch als frey gedacht werden. Da aber Gott gar nicht sündigen könnte, weil er frey von widerstrebenden Neigungen schon vermöge seiner Natur nur das Gute wollte (keinen pathologischen sondern einen reinen Willen hätte): so fiele bey ihm Freyheit und Naturnothwendigkeit, die wir nur im Gegensatze denken können, als identisch zusammen, welches schlechthin unbegreiflich ist. Bey dieser absoluten Identität des Moralischen und Physischen in Gott können wir uns aber auch von seiner Seeligkeit keinen Begriff machen;

also zwar nicht selbst nach der Seeligkeit streben, denn er wäre im ursprünglichsten Besitze derselben; aber er müſste doch gedacht werden als Seeligkeit auſser sich verbreitend, weil dieſs der Begriff eines moralischen Wesens mit sich bringt. Gott wäre demnach der Urquell der Seeligkeit, das ursprüngliche höchste Gut (*bonum summum originarium*) und alle Seeligkeit in der Welt wäre nur ein Ausfluſs seiner Seeligkeit, ein abgeleitetes höchstes Gut (*bonum summum derivativum*). Die Seeligkeit müſste also auch als Endzweck der Schöpfung gedacht werden; denn das unendliche moralische Wesen, wenn es als Weltschöpfer vorgestellt wird, könnte nur darum die Welt mit allen endlichen moralischen Wesen in's Daseyn gerufen haben, um Seeligkeit auſser sich zu verbreiten oder den endlichen moralischen Wesen Seeligkeit mitzutheilen.

§. 84.

Indem der Mensch auf die äuſseren Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Realisirung des Endzwecks der Vernunft

denn bey unserem Begriffe von Seeligkeit wird die Diversität von beyden vorausgesetzt und bloſs die Reluktanz des Einen gegen das Andre als aufgehoben gedacht. So ist es aber auch bey allen Eigenschaften Gottes. Wir können nur bestimmen, was sie nicht sind, nicht was sie sind, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann.

abhangt, reflektirt, so sieht er sich genöthigt, ein höchstes Wesen, als unbeschränkten Urheber und Regierer der Welt, und ein ewiges Leben, als Fortsetzung seiner gegenwärtigen beschränkten Existenz, anzunehmen, mithin beydes in praktischer Hinsicht zu glauben, ob es gleich in theoretischer Hinsicht für ihn unerkennbar und unbegreiflich ist. Daher ist mit der Moralität die Religion, als Erhebung des Gemüths zum Übersinnlichen, Unendlichen und Ewigen, nothwendig verknüpft, und alles, was der sittlich gesinnte Mensch thut, thut er mit Religion d. h. mit Hinsicht auf seine höhere Bestimmung im Reiche Gottes.

Anmerkung 1.

Der Mensch sieht sich in Beziehung auf die Realisirung des höchsten Guts, als Endzwecks der Vernunft, in doppelter Hinsicht beschränkt. Für's Erste ist die Natur in Ansehung ihrer Existenz von ihm völlig unabhängig, und in Ansehung dessen, was in der Natur geschieht, vermag er durch seine endliche Kraft nur einen sehr kleinen Theil der Natur nach den Zwecken seiner Vernunft zu bestimmen. Für's Zweyte gewinnt die Natur dennoch zuletzt über seine endliche Kraft die Oberhand, so dafs sie ihn aus

der Reihe ihrer organischen und lebenden Produkte austilgt und dadurch seiner Würksamkeit in der Natur ein Ende macht. Dadurch sieht sich nun der Mensch in folgender Alternative befangen: Entweder die Idee einer moralischen Weltordnung als ein Hirngespinnst völlig aufzugeben und auf die Realisirung derselben geradehin Verzicht zu leisten, oder zu glauben, daſs die äuſsern Bedingungen, unter welchen allein die Realisirung seiner Idee denkbar ist, stattfinden, ob er gleich von diesen Bedingungen weiter keine Wissenschaft oder Erkenntniſs habe, da sie in gar keiner Anschauung oder Empfindung gegeben werden können. Jene Idee aufgeben und auf deren Realisirung verzichten kann und darf er als vernünftiges und sittliches Wesen nicht; denn die Vernunft fodert von ihm unnachlaſslich, daſs er durchaus moralisch handlen, daſs er also jene Idee seiner ganzen Würksamkeit zum Grunde legen, mithin die Realisirung derselben durch seine Würksamkeit sich zum Zwecke machen soll. Also muſs er glauben d. h. die Würklichkeit der äuſsern Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Realisirung seiner Idee abhangt, annehmen, ohne sie erweisen zu können. Welches sind nun diese Bedingungen?

Anmerkung 2.

Der Mensch ist sich nach dem Vorhergehenden bewuſst

1.) daſs die Natur in Ansehung ihrer Existenz von ihm völlig unabhängig sey und daſs er durch

seine endliche Kraft nur einen kleinen Theil derselben beherrschen könne. Gäbe es aber ein moralisches Wesen von unendlicher Kraft, von dem die Natur und der Mensch selbst in Ansehung der Existenz abhinge, so würde dieses Wesen mit Allgewalt über die Natur herrschen und alles in der Natur nach moralischen Zwecken lenken und leiten, mithin auch den Handlungen der Menschen (und aller endlichen moralischen Weltwesen, wenn es dergleichen aufser den Menschen giebt) denjenigen Effekt verschaffen können, welchen sie an und für sich wegen der endlichen Kraft des Menschen nicht haben würden. Dieses Wesen würde also der Mensch als Weltschöpfer und Weltregierer, mithin auch als seinen Urheber und als den Lenker und Leiter seiner Schicksale betrachten müssen. Er würde es aber auch als das Urbild der sttlichen Vollkommenheit, mithin als ein heiliges Wesen, und, da dessen auf das Gute allein gerichteter Wille für ihn als Geschöpf desselben gesetzliche Kraft hätte, dieses heilige Wesen als höchsten Gesetzgeber verehren, mithin die Foderungen seiner Vernunft als einen Ausdruck des Willens von jenem Wesen befolgen müssen. Auf diese Art müfste sich der Mensch als Mitglied oder Bürger eines grofsen moralischen Reiches, an dessen Spitze ein höchstes Wesen stünde, betrachten, und dieses Wesen wäre die Gottheit oder Gott (gleichsam die personifizirte Gutheit oder das absolute Gut in Person). Das Daseyn Gottes wäre also die erste äufsere Bedingung der Realisirung einer

moralischen Weltordnung. — Der Mensch weiſs aber auch

2.) daſs seine sinnliche Existenz früher oder später ein Ende nehmen und dadurch seine Würksamkeit in der Natur aufhören werde. Wenn nun das Daseyn oder die Dauer des Menschen als moralischen Wesens nicht bloſs auf diese sinnliche Existenz beschränkt wäre, wenn es ein anderweites oder höheres Leben des Menschen gäbe, welches ungeachtet der physischen Zerstörung des Menschen als organischen Naturprodukts fortdauerte, in Rücksicht auf welches also der Mensch einer solchen Zerstörbarkeit gar nicht unterworfen wäre: so könnte der Mensch in alle Ewigkeit hinaus seine moralische Würksamkeit immer mehr intensiv und extensiv vervollkommnen und so an der Realisirung einer moralischen Weltordnung unaufhörlich an seinem Theile arbeiten. In dieser Hinsicht könnte der Mensch sich oder seiner Seele, da nach dem gemeinen Redegebrauche die Seele als das Hauptprinzip der menschlichen Thätigkeit betrachtet wird, Unsterblichkeit beylegen. Nächst dem Daseyn Gottes ist also die Unsterblichkeit des Menschen oder die ewige Fortdauer desselben als eines moralisch würksamen Wesens (die endlose Fortsetzung des höheren Lebens, was der Mensch schon hier in moralischer Hinsicht lebt) die zweyte äussere Bedingung der Realisirung einer moralischen Weltordnung.

Anmerkung 3.

Daſs nun ein Gott (mehre Götter anzunehmen ist kein vernünftiger Grund da, weil Einer hinreicht, alles Mögliche auszurichten) existire und der Mensch unsterblich sey, läſst sich freylich durch keine Spekulazion erweisen. Wir finden zwar in der Natur eine groſse Zweckmäſsigkeit und in dieser Zweckmäſsigkeit mannichfaltige Spuren von groſser Macht, Weisheit und Güte; aber diese Spuren sind sehr unvollständige Prämissen, um daraus das Daseyn eines unendlichen Wesens von der höchsten Macht u. s. w. und eines Schöpfers u. s. w. der Welt im Ganzen zu deduziren. Die Konklusion würde also weit mehr als die Prämissen enthalten und die spekulative Vernunft gar nicht befriedigen. Denn da jenes Wesen weder unser Sinn irgendwo finden noch unser endlicher Verstand überhaupt fassen kann, so ist es in spekulativer Hinsicht eine bloſse Idee, deren Realität dahin gestellt bleiben müſste, wenn nicht ein anderweiter, über alle Spekulazion und deren Zweifel erhabner, Überzeugungsgrund vorhanden wäre. Dieser Überzeugungsgrund ist die von der Vernunft in praktischer Hinsicht gefoderte Realisirung eines Zwecks, der nur unter Voraussetzung der Existenz eines höchsten Wesens erreichbar ist. Der Mensch handelt also mit dieser Voraussetzung d. h. er glaubt praktisch an ein höchstes Wesen. — Eben so finden wir zwar in uns selbst Anlagen, die einer in's Unendliche fortgehenden Entwickelung und Ausbildung fähig sind;

aber daſs diese Entwickelung und Ausbildung würklich stattfinden werde, können wir ohne einen offenbaren Sprung im Schlieſsen nicht folgern. Auch wissen wir gar nichts von einer anderweiten, als der gegenwärtigen sinnlichen, Existenz, indem sie weder mit unsern Sinnen wahrgenommen noch als unendliche Existenz von unserm endlichen Verstande überhaupt begriffen werden kann. Da also den Spekulazionen der Vernunft, sobald sie über dieses Leben hinausgehen, ein vester Grund und Boden fehlt, so ist die Unsterblichkeit in spekulativer Hinsicht eine bloſse Idee, deren Realität dahin gestellt bleiben müſste, wenn es nicht einen anderweiten, über alle Spekulazionen und deren Skrupulositäten erhabnen, Überzeugungsgrund gäbe, der den Menschen nöthigte, praktisch an seine Unsterblichkeit zu glauben, weil ihm ein Zweck geboten ist, der nur unter dieser Bedingung für ihn realisirbar ist.

Anmerkung 4.

Die Überzeugung vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit des Menschen heiſst ein praktischer oder moralischer Glaube, weil sie nicht ein bloſses theoretisches Fürwahrhalten, sondern ein Handeln mit der gewissen Zuversicht ist, daſs dasjenige, was die Vernunft als einzig mögliche Bedingung der Realisirung ihrer Foderung anzuerkennen genöthigt ist, würklich sey, obgleich diese Würklichkeit nicht eingesehen und bewiesen werden kann. (Der

Charakter des Wissens ist Einsicht, *evidentia*, der des Glaubens — Zuversicht, *fiducia*, wie die Methodenlehre ausführlicher zeigen wird.) Der praktische oder moralische Glaube ist also mit der moralischen Praxis nothwendig verbunden. Er entspringt von selbst in dem Gemüthe desjenigen, bey dem Vernunft und Gewissen bis zur Ahnung seiner höheren Bestimmung erwacht sind. Daher eben ist jener Glaube so allgemein unter den Menschen verbreitet, dafs wir Spuren davon selbst bey ganz rohen Völkern finden, wenn sie nur nicht noch auf der untersten Stufe menschlicher Roheit stehen, wo der Mensch sich blofs durch seine Gestalt vom Thiere unterscheidet; daher nimmt diesen Glauben selbst das kindliche Gemüth so leicht und so gern in sich auf, sobald es nur seine Vernunft brauchen und den Unterschied zwischen gut und böse kennen gelernt hat; daher kann dieser Glaube nie unter den Menschen ausgerottet werden, wenn ihn auch die sophistischen Blendwerke einer falschen Spekulazion oder böser Neigungen hin und wieder wankend machen oder ersticken können; daher interessirt sich besonders ein moralisch gesinntes Herz so lebhaft für diesen Glauben; daher endlich halten die meisten Menschen mit einer solchen Vestigkeit an diesem Glauben, dafs sie denjenigen, welcher ihnen denselben rauben will, als einen Bösewicht verabscheuen, von ihrer Gemeinschaft ausstofsen und wohl gar durch gewaltsame Behandlung eines Bessern zu belehren suchen. Aus diesem Glauben haben sich

nach und nach alle Religionen entwickelt, welche unter den Menschen angetroffen werden. Denn Religion überhaupt ist selbst nichts anders als Glaube in Gesinnung und Handlung — praktische Verehrung eines höchsten Wesens als moralischen Gesetzgebers — Beziehung alles unsers Dichtens und Trachtens auf ein moralisches Reich, dessen Bürger der Mensch und dessen Oberhaupt Gott ist, auf ein Reich Gottes oder ein Himmelreich. Alle Religionen sind nur verschiedne Ansichten und Darstellungsarten, Ausschmükkungen oder Verunstaltungen jenes Glaubens und die beste unter allen Religionen ist eben diejenige, welche diesen Glauben am reinsten in sich enthält, welche die Idee eines Himmelreichs am bestimmtesten aufgefaſst und dadurch ein Prinzip fortschreitender Veredlung in sich aufgenommen hat. Eine Kirche aber ist ein bloſses Symbol dieser Idee, eine durch Zusammentretung mehrer Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen versinnlichte Darstellung des Reiches Gottes auf der Erde. — Da nun die Ausdrücke: Moralische Weltordnung, und: Seeligkeit, ein und eben dasselbe höchste Gut, nur in verschiedner (objektiver und subjektiver) Beziehung andeuten, so kann man auch sagen: Gott und Unsterblichkeit sind unumgänglich nothwendige Bedingungen unsrer Seeligkeit. Mithin läſst sich das Wesen des moralischen oder praktischen Glaubens auch in folgenden wenigen Worten ausdrücken: Ich glaube an Gott und Unsterblichkeit, weil ich nach der Seeligkeit, als dem

höchsten Gute, streben soll und ich nur unter der Bedingung seelig werden kann, daſs ein höchstes Wesen und ein ewiges Leben ist.

Anmerkung 5.

In der Kantischen Philosophie wird bekanntlich der Begriff des höchsten Gutes dahin bestimmt, daſs es aus zwey Elementen, der Sittlichkeit und Glückseeligkeit zusammengesetzt sey und in der harmonischen Verbindung beyder, mithin in einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseeligkeit bestehe. Sodann wird aus dem ersten Elemente der Glaube an die Unsterblichkeit und aus dem zweyten der Glaube an die Gottheit, beyde als Postulate der praktischen Vernunft, abgeleitet *). Allein mit dieser Theorie sind mancherley Schwierigkeiten verknüpft, welche sie verwerflich machen, nämlich

1.) Das höchste Gut soll Endzweck der Vernunft, also die Realisirung desselben von der Vernunft geboten seyn. Nun gesteht die Kritik selbst, Glückseeligkeit an sich könne nicht Objekt eines Gebots der praktischen Vernunft seyn, weil das menschliche Herz (die Triebe und Neigungen) von selbst darnach strebe. Wie kann denn nun doch Glückseeligkeit

*) S. *Kant's* Kritik der praktischen Vernunft, S. 198 ff. (nach der 2. Aufl.)

ein Element des höchsten Guts und als solches von der praktischen Vernunft geboten seyn?

2.) Die Glückseeligkeit soll nach der Kritik darin bestehen, daſs dem Menschen im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen gehe. Diese Erklärung ist auch ganz richtig und sagt auf eine populäre Art dasselbe, was oben von der Glückseeligkeit gesagt wurde, daſs sie nämlich ein Zustand sey, wo die Triebe und Neigungen des Menschen volle Befriedigung (extensiv, intensiv und protensiv) finden. Allein eben daraus erhellet, wie auch schon bemerkt worden, daſs Glückseeligkeit etwas Schimärisches sey, das nicht nur nie erreicht werden kann, ſondern von dem man sich auch immer weiter entfernt, je eifriger man ihm nachstrebt, so daſs man desto unglückseeliger wird, je glückseeliger man zu seyn wünscht. Wie kann also die Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit in irgend einer Proporzion stehen? Je sittlicher der Mensch wird, desto unabhängiger macht er sich von Trieben und Neigungen; glückseeliger aber könnte er nur dadurch werden, daſs er seine Triebe und Neigungen im höheren Maaſse befriedigte; dieſs würde ihn aber nur noch unglückseeliger machen; und wenn er dieser höheren Befriedigung unbedingt nachstrebte, so würde er zugleich ein sehr unsittlicher Mensch werden. Eine proporzionirliche Vereinigung der Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit ist also schlechterdings unmöglich.

3.) Wenn eine der Sittlichkeit angemessene Glückseeligkeit Endzweck der Vernunft, also letzter und höchster Zweck alles Strebens und Handelns, seyn soll, so gewinnt es gar sehr den Anschein, als wenn am Ende doch Glückseeligkeit die Hauptsache und Tugend nur das tauglichste Mittel dazu sey. Diesem widerspricht nun zwar mit Recht die ganze Kantische Moral nach ihrem innersten Geiste. Aber wird sie nicht durch jene Theorie vom höchsten Gute mit sich selbst uneinig und inkonsequent?

4.) Wenn aus der Glückseeligkeit als dem zweyten Elemente des höchsten Gutes das Daseyn Gottes abgeleitet wird, so hat es wieder den Anschein, als wenn Gott zum bloſsen Diener der Sinnlichkeit herabgewürdigt würde, als wenn der Mensch bloſs darum an Gott glaubte, damit durch denselben seine Triebe und Neigungen in vollem Maaſse befriedigt würden. Nun betrachten zwar in der That viele Menschen ihren lieben Gott bloſs aus diesem Gesichtspunkte, so daſs sie sich wenig oder nichts um Gott bekümmern würden, wenn sie nicht von ihm Gesundheit, langes Leben, Seegen ihrer Arbeit u. s. w. für den Dienst oder die Ehre, die sie ihm erzeigen, erwarteten. Allein mit Recht hat sich bereits Fichte gegen diese unwürdige Vorstellungsart von Gott nachdrücklich erklärt, indem er sagt, daſs dadurch Gott in einen Götzen verwandelt und ihm ein Dienst zugemuthet werde, der jeden erträglichen

Men-

Menschen anekeln müſste. — Diese Schwierigkeiten drücken, dünkt mich, die Kantische Theorie vom höchsten Gute so sehr, daſs sie nicht leicht gehoben werden möchten, und eine anderweite Theorie wohl nöthig seyn dürfte, um konsequent zu verfahren, wenn man würklich eine reine Moral aufstellen will. Darum ist hier die Seeligkeit als höchstes Gut bestimmt worden, nicht eine der Sittlichkeit angemessene Glückseeligkeit. Der Ausdruck Seeligkeit schlieſst das Sittliche, die Tugend, schon in sich, und Befriedigung der Triebe und Neigungen, die das Wesen der Glückseeligkeit ausmacht, ist zur Seeligkeit gar nicht nöthig. Die Tugend allein macht seelig, weil sie dem Moralischen im Menschen die Herrschaft über das Physische giebt und diese Herrschaft wahre Seelenruhe begründet. In Ansehung der Glückseeligkeit aber ist der Tugendhafte mit jedem Grade des physischen Wohlseyns zufrieden, den ihm der Himmel bescheert. Die Verminderung oder Erhöhung dieses Grades modifizirt seine Seeligkeit nicht. Auch wenn er physisch leidet, kann er seelig, obwohl nicht glückseelig (*beatus*, *quamvis non fortunatus*) seyn. Er strebt zwar auch nach physischem Wohlseyn, aber theils nur sofern, als ihn seine physische Natur unwillkürlich dazu antreibt, theils nur sofern, als die Befriedigung gewisser Neigungen und Triebe zur pflichtmäſsigen Erhaltung seiner Subsistenz und allseitigen Würksamkeit nöthig ist, theils endlich

nur sofern, als diese Befriedigung seiner Sittlichkeit keinen Abbruch thut. Das eigentliche Streben des Tugendhaften als solchen ist gerichtet auf die Herrschaft des Moralischen über das Physische in und aufser sich, und eben dadurch, dafs er diese moralische Ordnung der Dinge zu realisiren sucht, **wird** er seelig. Er bedarf also der Gottheit nicht als eines Dieners seiner Sinnlichkeit — so unwürdig denkt er nicht von sich selbst, geschweige von dem Erhabensten, was die Vernunft sich vorstellen kann — sondern nur als eines obersten Weltregenten, dessen Allgewalt seinen beschränkten Bestrebungen vollen Effekt verschaffen und die Hindernisse, die ihm das Physische bey Realisirung einer moralischen Ordnung der Dinge als unüberwindlich entgegensetzen möchte, besiegen kann. Und eben so bedarf er auch einer ewigen Fortdauer nicht, um ewig ohne Schmerz und Leiden den süfsesten Genüssen sich hinzugeben — ein solches Schlaraffenleben wünscht kein vernünftiger Mensch, der seine Bestimmung kennt — sondern um seine Würksamkeit zur Realisirung einer moralischen Ordnung der Dinge immer fortzusetzen, damit sie nicht plötzlich abgebrochen werde, nachdem sie kaum angefangen hatte. Er würde nun zwar sein Streben nach jener Ordnung nicht schlechthin aufgeben, wenn er auch wüfste, dafs kein Gott sey und kein ewiges Leben gehofft werden dürfe; aber er würde dann an der Realisirung seines Zwecks verzweifeln müssen, weil es an

den äufsern Brdingungen der Möglichkeit desselben fehlte, und diese Verzweiflung an dem Erfolge seiner Bemühungen — dem endlichen Siege des Guten über das Böse — müfste wohl oft seinen Eifer für das Gute erkalten machen. Er bedarf also des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, um im Kampfe mit dem Bösen stets muthig und standhaft zu seyn, und insofern ist die Religion, so wie sie aus seiner Tugend entspringt, hinwiederum eine Stütze seiner Tugend, der moralische Glaube eine Quelle guter Werke. Daher kann man auch wohl das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mit *Kant* Postulate der praktischen Vernunft nennen; aber wenn es nur würklich Postulate der Vernunft und nicht der Sinnlichkeit seyn sollen, so darf sich der Begriff der Glückseeligkeit in die Idee des höchsten Gutes nicht einmischen; sonst kommt man aus den Schlingen und Irrgängen des Eudämonismes, der in der Moral und Religionsphilosophie so lange sein Unwesen getrieben hat, nimmer heraus. — Wenn man indessen in dieser Lehre von der einen Seite nicht mit Kant übereinstimmen kann, so kann man es von der andern noch weniger mit Fichte. Dieser macht nämlich die moralische Weltordnung selbst zu Gott und will von gar keinem selbstständigen, würkenden, existirenden Gotte wissen *).

*) S. Niethammer's und Fichte's philosophisches Journal, Band 8. Heft 2. S. 1 ff. vergl. mit des

Da diese Behauptung für atheistisch erklärt wurde, so unterschied derselbe späterhin *ordo ordinans* und *ordo ordinatus*, und meynte, nicht dieser, sondern jener sey sein Gott. Allein da die moralische Weltordnung (in passiver Bedeutung) etwas ist, was erst durch unsre Würksamkeit realisirt werden soll, so ist, wenn ausser dem Ich kein Gott selbständig existirt und würkt, der *Ordo ordinans* nichts anders als das Ich selbst und der *Ordo ordinatus* das Resultat der Würksamkeit des Ichs. Auch kann es nach den Prinzipien des egoistischen Idealismes nicht anders seyn; denn da nach diesen Prinzipien die Welt selbst ein bloſses Produkt des Ich's ist und alles nur in, durch und für das Ich existirt, so ist auch das Göttliche (το θειον) nur im Ich und durch das Ich und für das Ich. Daher führt der Idealism, wenn er konsequent verfährt, nothwendig auf Autotheism, so wie der konsequente Meterialism auf Pantheism hinaus. Jener muſs das Ich, dieser das All oder die Welt zu Gott machen, wenn in diesen Systemen überhaupt von einer Gottheit die Rede seyn soll. Da nun die Unstatthaftigkeit beyder Systeme schon oben hinlänglich dargethan worden ist (§. 60—68.): so würde eine besondre Prüfung der Gründe, worauf insonderheit Fichte die Behauptung stützt, es sey widersprechend, Gott als

Letzten Appellazion an's Publikum und *Beyder* gerichtlichen Verantwortung.

ein selbständig existirendes und würkendes Wesen zu denken, es müsse also Gott als ein bloſses reines Handeln (*actus purus*) mithin als eine moralische Ordnung der Welt (*ordo ordinans*) gedacht werden, überflüſsig seyn, vornehmlich auch deswegen, weil jene Gründe metaphysisch sind und folglich in der Fundamentalphilosophie nicht hinlänglich gewürdigt werden können.

*) In einer Anmerkung nur so viel. Bekanntlich sagt Fichte, die Begriffe der Substanzialität, Kaussalität, Existenz u. s. w. sind reine Verstandesbegriffe und dürfen daher nur auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf das Übersinnliche, angewendet werden. Allein Fichte hat nicht bedacht 1.) daſs auch sein *actus purus* und *ordo ordinans* ohne den Begriff der Kaussalität gar nicht gedacht werden kann, und 2.) daſs, da wir einmal nicht anders als durch Kategorien denken können, wir entweder das Übersinnliche gar nicht denken und folglich auch nicht von ihm reden dürfen, oder wir müssen uns ebenfalls der reinen Verstandesbegriffe bedienen, jedoch so, daſs wir von der sinnlichen Bedingung, unter welcher sie auf Objekte der Erfahrung angewendet werden (dem *Schema*) abstrahiren und bloſs die reine Kategorie denken, übrigens aber das Wesen des dadurch gedachten Objektes unbestimmt lassen, weil uns keine Merkmale dazu durch Wahrnehmung gegeben sind. Nennen wir also Gott Substanz, Ursache u. s. w. so sind diese Begriffe bloſse Stützen unsers endlichen Denkvermögens, um uns mit unsern Gedanken zum Unendlichen erheben zu können.

Denn sollten wir Gott weder als ein Substanzielles noch als ein Adhärirendes, weder als ein Würkendes noch als ein Gewürktes u. s. w. denken, so verschwände uns die Idee Gottes ganz, und selbst die moralische Weltordnung (aktiv und passiv) wäre ein Unding. Vergl. auch KANT's Kritik der praktischen Vernunft, S. 245 ff.

Der

Fundamentalphilosophie

zweiter Theil.

Methodenlehre.

Einleitung.

§. 85.

Die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie besteht wie die Elementarlehre (§. 4.) aus zwey Haupttheilen, nämlich einem didaktischen und einem architektonischen. In jenem müssen die verschiedenen Methoden des Philosophirens selbst (dogmatische, skeptische u. s. w.) nach ihrer Gültigkeit untersucht und in diesem gezeigt werden, wie nach der einzig gültigen Methode ein wissenschaftliches Ganze, ein in allen seinen Theilen zusammenhangendes und wohlgeordnetes Gebaüde der Philosophie, gemäſs der Idee eines organischen d. h. sich selbst organisirenden Ganzen, als eines Produktes der philosophirenden Vernunft, zu Stande zu bringen sey.

Anmerkung.

Die Forschungsmethode und die Bildungsmethode der Philosophie machen also den

Inhalt oder den Vorwurf der fundamentalphilosophischen Methodenlehre aus. Jene könnte man auch die Lehrmethode, diese die Baumethode, mithin den ersten Haupttheil der Methodenlehre philosophische Didaktik und den zweyten philosophische Architektonik nennen.

Der philosophischen Methodenlehre

erster Abschnitt.

Didaktische Methodenlehre.

§. 86.

Da man durch Philosophiren zu einer möglichst vesten und gewissen Überzeugung gelangen will, so müssen in der philosophischen Didaktik zuvörderst die verschiednen Arten des Fürwahrhaltens und die denselben entsprechenden Grade der Überzeugung auseinandergesetzt werden, um hernach unter den verschiedenen Methoden des Philosophirens diejenige auszumitteln, welche den höchsten Grad der Überzeugung gewähren möchte. Mithin zerfällt der gegenwärtige Abschnitt wieder in zwey untergeordnete Theile.

Der didaktischen Methodenlehre

erstes Hauptstück.

Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Überzeugung.

§. 87.

Das Fürwahrhalten überhaupt ist nichts anders als ein Anerkennen der Gültigkeit eines Urtheils. Denn Wahrheit bezieht sich eigentlich nicht auf Vorstellungen oder Begriffe als solche, sondern auf die Urtheile, wodurch jene verknüpft oder getrennt werden. Ist ein Grund oder sind mehre Gründe dieser Verknüpfung oder Trennung vorhanden, welche von dem Urtheilenden für gültig anerkannt werden, so hält er das Urtheil für ein wahres Urtheil, unangesehen, ob die Gründe von allen Urtheilenden für gültig anerkannt werden müssen oder nur von ihm anerkannt werden.

§. 88.

Mit diesem Anerkennen der Gültigkeit eines Urtheils ist zugleich ein Gefühl der Billigung verbunden, daſs man so urtheile, welches Beyfall heiſst. Der Beyfall ist nämlich eine eigne Art des Wohlgefallens an einem wahren Erkenntnisse als einem solchen, ohne Rücksicht, ob dasselbe für uns nützlich sey oder nicht. Denn wir interessiren uns schon von Natur für das Wahre. Das Falsche, der Irrthum ist uns an und für sich zuwider, wenn gleich zuweilen durch zufällige Umstände ein Vortheil daraus für uns entspringen kann. Ein Erkenntniſs kann sogar in gewisser Hinsicht für uns unangenehm seyn (z. B. wenn wir einsehen, daſs wir in einem Falle unrecht gehandelt haben, und uns deshalb verurtheilen) und doch geben wir Beyfall, sobald wir das Urtheil nur als gültig anerkennen; ein Beweis, daſs der Beyfall von der Beziehung der Erkenntniſs auf das Gefühl der Lust und Unlust völlig unabhängig ist.

§. 89.

Ist der Beyfall dauerhaft, so entspringt daraus derjenige Gemüthszustand, welcher Überzeugung heifst und ein beharrliches Bewufstseyn der Gültigkeit eines Urtheils ist. Denn wenn dieses Bewufstseyn schnell wieder aufhört, wenn das Gemüth in dem einen Augenblicke Beyfall giebt, in dem andern wieder zurücknimmt, so kann man eigentlich nicht sagen, man sey überzeugt gewesen, sondern man fing nur an sich zu überzeugen, es kam aber nicht zur würklichen Überzeugung. Diese setzt also einen (längere oder kürzere Zeit) fortdauernden Beyfall voraus.

Anmerkung 1.

Das Wort Überzeugung wird hier im weitern Sinne genommen, wo es die Überredung mit einschliefst. Denn auch die Überredung ist eine Überzeugung (*persuasio*), aber eine eitle oder falsche (*vana persuasio*). Zuweilen wird auch das Wort Überzeugung in dem Sinne genommen, dafs es das Urtheil selbst, welches man für wahr hält, bedeutet. Man mufs also unterscheiden die Überzeugung und eine Überzeugung. Im letzten Sinne sagt man auch Überzeugungen in der Mehrzahl, z. B. die

moralisch-religiösen Überzeugungen dieses Menschen sind unlauter.

Anmerkung 2.

Da die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden werden kann, so kann die Überzeugung auch nicht ein Gefühl oder eine Empfindung der Wahrheit genannt werden. Das sogenannte Wahrheitsgefühl bedeutet nur ein solches Bewufstseyn der Gründe eines Urtheils, das noch nicht zur deutlichen Erkenntnifs erhoben worden ist, wo man sich über das, was man für wahr hält, nicht gründlich erklären, mithin von seiner Überzeugung keine Rechenschaft geben kann. Die Überzeugung selbst aber ist immer das Resultat von der Würksamkeit des obern Erkenntnifsvermögens, dem Gefühl oder Empfindung nur die Materialien zu einem Urtheile, von dessen Wahrheit man überzeugt ist, darbieten kann. So wie also das Urtheilen überhaupt keine Funkzion der Sinnlichkeit ist, so kann auch die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden, sondern nur von Verstand und Vernunft anerkannt werden. Wo diese fehlen, kann Wahrnehmung, aber nicht Überzeugung von der Wahrheit seyn.

§. 90.

So wie es verschiedne Arten des Fürwahrhaltens giebt, so giebt es auch verschiedne Grade der damit verknüpften

Überzeugung. Der Grad der Überzeugung richtet sich nämlich nach dem Fürwahrhalten, so dafs die Überzeugung stärker ist, wenn man z. B. weifs oder glaubt, als wenn man blofs meynt oder wähnt, obgleich in allen diesen Fällen etwas, nur auf verschiedne Art, für wahr gehalten wird.

§. 91.

Die Arten des Fürwahrhaltens werden bestimmt durch die verschiednen Arten der Gründe, wovon das Fürwahrhalten abhangt; und die Grade der Überzeugung werden bestimmt durch die verschiednen Grade des Bewufstseyns, welches man jenen Gründen zufolge von der Gültigkeit eines Urtheils hat.

§. 92.

Die Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder zureichend oder unzureichend; jenes, wenn sie ein vollständiges, dieses, wenn sie nur ein unvollständiges Bewufstseyn von der Gültigkeit eines Urtheils zu bewürken im Stande sind. Das Bewufstseyn aber von dieser Gültigkeit ist vollständig,

wenn

wenn es mit dem Gedanken an die Nothwendigkeit dessen, wovon man überzeugt ist, verknüpft ist, mithin an die Möglichkeit des Gegentheils nicht weiter gedacht wird; im gegenseitigen Falle ist es unvollständig. Daher kann man auch die Überzeugung im ersten Falle eine vollständige oder gewisse, im zweyten eine unvollständige oder ungewisse nennen.

Anmerkung.

Daſs die Überzeugung, welche zu einer Zeit vollständig und gewiſs war, zu einer andern unvollständig und ungewiſs werden könne, und umgekehrt, versteht sich von selbst, da das Bewuſstseyn der Gründe des Fürwahrhaltens veränderlich ist. So kann auch die Überzeugung von derselben Sache bey verschiednen Subjekten dem Grade nach aüſserst verschieden seyn.

§. 93.

Die zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder objektive d. h. durch den Gegenstand selbst nach seiner gesetzmäſsigen Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit bestimmte Gründe (z. B. sinnliche Wahrnehmungen, Gesetze der Erkenntniſs) oder subjektive d. h. auſserhalb dem Gegenstande und

den Erkenntnifsgesetzen liegende Gründe (z. B. Neigungen, Bedürfnisse, Zeugnisse). Das Fürwahrhalten aus objektiven Gründen heifst Wissen (*scire*) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad Einsicht (*evidentia*). Das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen heifst Glauben (*credere*) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad Glaube (*fides*) oder Zuversicht (*fiducia*). Einsicht bedeutet also eine objektive, Zuversicht eine subjektive Gewifsheit.

Anmerkung.

Die sogenannte demonstrative Gewifsheit ist nur eine besondre Art der objektiven und die mathematische oder geometrische nur eine besondre Art der demonstrativen, so wie die moralische Gewifsheit nur eine besondre Art der subjektiven ist, die nicht mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt werden darf, wie sich weiter unten zeigen wird.

§. 94.

Die unzureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder würkliche d. h. an und für sich betrachtet gültige Gründe, die aber nicht eine vollständige und gewisse Überzeugung hervorzubringen vermögen (z. B. eine

unsichere Nachricht) oder **eingebildete** d. h. an und für sich betrachtet ungültige Gründe, die aber durch einen gewissen Schein sich dem Gemüthe als würkliche Gründe aufdringen (z. B. ein Traum). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden aber würklichen Gründen heiſst **Meynen** (*opinari*) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad **Wahrscheinlichkeit** (*probabilitas*). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden und eingebildeten Gründen heiſst **Wähnen** (*vane opinari*) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad **Wahn** (*vana opinio*) oder **Überredung** (*vana persuasio*).

Anmerkung.

Es giebt also vier Arten des Fürwahrhaltens und eben so viele Grade der Überzeugung im weitern Sinne (§. 89. Anm. 1.), nämlich

1.) Wissen = Einsicht.

2.) Glauben = Zuversicht.

3.) Meynen = Wahrscheinlichkeit.

4.) Wähnen = Überredung.

Nimmt man aber das Wort Überzeugung im engern Sinne, so giebt es nur drey Überzeugungsgrade, weil dann die Überredung der Überzeugung entge-

gengesetzt wird. So lange indessen die Überredung dauert, findet sich im Gemüthe ebenfalls ein beharrliches Bewufstseyn von der Gültigkeit eines Urtheils, so dafs man sich für überzeugt hält. Die Überredung ist also für den Überredeten (relativ) auch Überzeugung (*persuasio*) ob sie gleich an sich (absolut) eine falsche (*vana*) ist. Übrigens versteht es sich von selbst, dafs, so wie jene vier Hauptarten des Fürwahrhaltens mehre Unterarten befassen können, auch jene vier Hauptgrade der Überzeugung mehre Zwischengrade zulassen, die aber die Sprache nicht durch besondre Ausdrücke bezeichnen kann.

§. 95.

Das Wissen ist also ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnifs des Objekts hinlänglich gegründet ist oder auf objektiv-zureichenden Gründen beruht (§. 93.). Solche Gründe sind allgemeingültig und würden daher auch stets subjektiv-zureichend und allgemeingeltend seyn, wenn es nicht in einzelnen Subjekten zufällige Hindernisse des Beyfalls gäbe (z. B. Mangel an Fassungskraft, böse Gesinnungen). Sie setzen daher, wenn sie Eingang in das Gemüth finden und würkliche Überzeugung bewürken sollen, Empfänglichkeit von Seiten des Subjektes voraus, welches durch objektiv-zu-

reichende Gründe bestimmt werden soll, etwas für wahr zu halten.

§. 96.

Das Wissen ist entweder empirisch oder razional — empirisch, wenn und wiefern es aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, mithin von der Erfahrung unmittelbar abhängig ist, razional, wenn und wiefern es durch die Selbstthätigkeit der Intelligenz erzeugt ist, mithin unmittelbar von der Vernunft abhangt. Was man sinnlich wahrnimmt, ist evident oder objektiv gewifs, so wie dasjenige, was man nach oder aus allgemeinen und nothwendigen Prinzipien erkennt. Jene Gewifsheit kann man die monstrative oder diktische, diese die demonstrative oder apodiktische nennen.

Anmerkung.

Das empirische Wissen ist mittelbar freylich auch von der Vernunft abhängig, so wie das razionale mittelbar von der Erfahrung abhangt. Denn ohne Vernunft würde das empirische Wissen nichts als ein dunkles unzusammenhangendes Bewufstseyn geschehener Eindrücke seyn, und ohne Erfahrung würde die Vernunft in uns gar nicht zur Thätigkeit erwachen.

Im menschlichen Gemüthe ist nichts so isolirt, wie es die Spekulazion abgesondert betrachtet, sondern alles hangt mit einander zusammen, mithin auch von einander ab. Bey Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem razionalen und empirischen Wissen kann daher nur auf dessen nächste Quelle Rücksicht genommen werden. Übrigens kann man dieses auch *scientia* s. *cognitio ex datis*, jenes *scientia* s. *cognitio ex principiis* nennen. Beyde kommen in vielen Wissenschaften vermischt vor, daher dieselben empirisch-razionale Wissenschaften heiſsen müssen.

§. 97.

Das razionale Wissen ist entweder mathematisch oder philosophisch — mathematisch, wenn und wiefern es aus einer intuitiven, philosophisch, wenn und wiefern es aus einer diskursiven Konstrukzion der Begriffe entspringt. Daher ist die demonstrative Gewiſsheit, die dem razionalen Wissen zukommt, theils mathematisch (oder geometrisch) theils philosophisch; und weil die Demonstrazion in der Mathematik wegen der sinnlichen Klarheit, wodurch sie begleitet wird, mit einem höheren Grade von Evidenz verknüpft ist, so heiſst zuweilen die mathematische Gewiſsheit vorzugsweise die demonstrative, obgleich dieser

Ausdruck eigentlich das *Genus* und jener die *Species* andeutet.

Anmerkung 1.

Einen Begriff konstruiren heifst den innern Gehalt desselben so darstellen, dafs das, worauf er sich bezieht, dem Gemüthe wirklich sich vergegenwärtigt. Geschieht dieses vermittelst der Einbildungskraft, so ist die Konstrukzion intuitiv, geschieht es vermittelst der blofsen Denkkraft, so ist die Konstrukzion diskursiv. Die erste Art der Konstrukzion findet in der Mathematik statt, sofern sie es als rein-mathematische Wissenschaft mit blofsen Quantitätsbegriffen zu thun hat. Denn diese beziehen sich auf das, was in Zeit oder Raum oder in beyden zugleich *a priori* darstellbar ist (Zahl, Figur, Bewegung). Es läfst sich also für jeden Begriff dieser Art ein sinnliches Bild (*Schema*) entwerfen, wodurch dasjenige, was im Begriffe gedacht werden soll, allgemein repräsentirt und vermittelst dessen dasjenige, was für jedes unter dem Begriffe enthaltene Objekt gilt, demonstrirt wird. (So wird im Pythagorischen Lehrsatze aus der intuitiven Konstrukzion des rechtwinklichten Triangels und der Quadrate seiner Seiten erwiesen, dafs in jedem solchen Triangel das Quadrat der Hypotenuse den Quadraten der beyden Katheten gleich sey.) Der Mathematiker schaut also das Allgemeine (den Begriff) im Besondern oder Einzelnen (dem Schema) an und gewinnt dadurch den möglich höchsten Grad wissenschaftlicher Evidenz, weil er

von der Nothwendigkeit des erwiesenen Urtheils und der Unmöglichkeit des Gegentheils sinnlich und zugleich *a priori* überzeugt wird. Hierin kann es ihm der Philosoph nicht gleich thun, und eben darum ist demonstrative Gewifsheit in der Philosophie zwar nicht unmöglich, aber doch schwerer erreichbar als in der Mathematik; eben daher findet Evidenz dort in einem minderen Grade statt als hier, und eben diefs ist eine von den Hauptursachen, warum auf dem Gebiete der Philosophie so wenig Einverständnifs unter den Arbeitern herrscht *). Der Philosoph kann seine Begriffe nur durch blofse Denkkraft konstruiren, weil sie sich nicht auf das in Raum und Zeit *a priori* Darstellbare, sondern auf lauter intellektuelle Gegenstände beziehen (die ursprüngliche Form des menschlichen Geistes in Ansehung seiner Thätigkeit). Er erhebt sich daher durch seine Abstrakzion über das Besondre und Einzelne (das Gegebne) und reflektirt blofs auf das Allgemeine (die Gesetze) er denkt jenes nur in diesem und durch dieses (*in abstracto*). Folglich fehlt es seinem Wissen an sinnlicher Klarheit; es läfst sich, was er weifs, gleichsam nicht so mit Händen greifen,

*) Hiezu kommt, dafs die Philosophie sich erst selbst Grund und Boden zubereiten mufs und dafs sie durch ihre Untersuchungen über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit (Freyheit, Recht, Pflicht, Unsterblichkeit u. s. w.) auch das menschliche Herz in ihr Interesse zieht.

wie das, was der Mathematiker erkennt. Das Mittel, wodurch er das, was er innerlich durch seine Denkkraft konstruirt hat, aüſserlich zu erkennen giebt, ist Sprache und Schrift, sind hörbare oder sichtbare Töne, wodurch das Innere nur unvollkommen angedeutet wird. Er räsonnirt und diskurirt; ob aber Andre seinen Diskurs gehörig verstehen und sein Räsonnement innerlich nachkonstruiren, muſs er dahin gestellt seyn lassen.

Anmerkung 2.

Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft, S. 741. (Ausg. 3.): „Die philosophi-„sche Erkenntniſs ist die Vernunfterkenntniſs aus „Begriffen, die mathematische aus der Kon-„strukzion der Begriffe. Einen Begriff aber kon-„struiren heiſst die ihm korrespondirende An-„schauung *a priori* darstellen.“ — K. nimmt hier unstreitig das Wort Konstrukzion in einem zu engen Sinne, indem er darunter bloſs die intuitive Konstrukzion versteht. Denn es muſs jeder Begriff, sobald man nur würklich das, worauf er sich bezieht, denken will, innerlich konstruirt werden. Vermuthlich wurde K. zu jener engen Gränzbestimmung des Wortes Konstrukzion durch die etymologische Bedeutung desselben verleitet, welche sich freylich zunächst auf das Sinnliche oder Anschauliche bezieht. Aber ist dieſs nicht fast bey allen Ausdrücken der Fall, welche zur Bezeichnung innerer Thätigkeiten gebraucht werden (z. B. vorstellen, verstehen, begreifen, einsehen)?

Aus demselben Grunde behauptet auch K., dafs in der Philosophie keine Definizionen und Demonstrazionen möglich seyen. Denn S. 755. sagt er: „Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst „giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den aus„führlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner „Gränzen ursprünglich darstellen" — und S. 762: „Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, „kann Demonstrazion heifsen." — Offenbar wird hier aus der Etymologie der Ausdrücke: Definiren und Demonstriren, zu viel gefolgert. Denn wenn auch richtige und vollständige Erklärungen in der Philosophie schwerer und seltner sind als in der Mathematik, weil dort gegebne, hier gemachte Begriffe erklärt werden und man bey diesen die Erklärung gleich durch die Anschauung bewähren kann: so folgt doch nicht, dafs es unmöglich sey, von philosophischen Begriffen (Recht, Gebot, Gott, Tugend) eine würkliche Definizion aufzustellen, weil sich diese Begriffe nicht (intuitiv) konstruiren lassen. Sie können und müssen doch diskursiv oder intellektuell konstruirt werden, sonst wäre nicht einmal eine Exposizion von ihnen möglich. Und jede Exposizion, wie K. die philosophischen Erklärungen genannt wissen will, was ist sie anders, als eine würkliche Konstrukzion des Begriffs durch die Denkkraft? Und wird nicht eben dadurch der Begriff in gewisse Gränzen eingeschlossen? Weiter liegt doch aber nichts in dem Worte Definiren. Eben so ist es mit dem Worte Demonstriren. K. läfst Beweise in der

Philosophie zu und beweist selbst philosophische Lehrsätze. Warum sollen denn nun diese keine Demonstrazionen heifsen? Beweisen im Deutschen ist ja nichts anders als *demonstrare* im Lateinischen und αποδεικνυναι im Griechischen. Mit welchem Rechte kann man also fodern, dafs nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, Demonstrazion heifsen solle?

§. 98.

Aus dem Wissen entsteht die Wissenschaft in formaler Bedeutung. Wissenschaft in materialer Bedeutung ist nämlich das Wissen selbst (z. B. wenn man sagt, Wissenschaft von einer Begebenheit oder Sache haben). In formaler Bedeutung aber ist sie ein systematischer Inbegriff von evidenten Erkenntnissen. Wenigstens ist diefs die Idee der Wissenschaft überhaupt, welcher alle besondern Wissenschaften angemessen seyn sollen, ob sie es gleich nicht sind. Man mufs daher die Evidenz des Wissens von der wissenschaftlichen Evidenz sorgfältig unterscheiden. Jene kommt der Wissenschaft in materialer Bedeutung, diese derselben in formaler Bedeutung zu; daher man jene auch die materiale, diese die formale Evidenz nennen kann.

Anmerkung.

Die Evidenz des Wissens entspringt bey empirischen Erkenntnissen aus der Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit der Eindrücke und der dadurch bestimmten Wahrnehmungen; daher man Beobachtungen und Versuche anstellt, und dabey die sinnlichen Organe bewaffnet oder die Beobachtungen und Versuche wiederholt, um die Eindrücke zu verstärken und die Wahrnehmungen zu vervielfachen; bey razionalen Erkenntnissen aber aus der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe, wieferne sie entweder intuitiv oder diskursiv konstruirt werden (§. 97. Anmerk. 1.); daher man die Gedanken ihrem Gehalte nach mehrmals prüft und bis zu den einfachsten Elementen und höchsten Prinzipien hinaufsteigt, um deren Gültigkeit zu untersuchen und dadurch zu einer immer deutlicheren und bestimmteren Einsicht zu gelangen. Die wissenschaftliche Evidenz aber entspringt lediglich aus der systematischen Anordnung der Erkenntnisse und ihrer konsequenten Ableitung aus den vorausgesetzten Prinzipien; daher man die ganze Schlufskette progressiv und regressiv durchgeht, um sich des Zusammenhangs der Schlufssätze mit den Vordersätzen zu versichern. Wenn aber die vorausgesetzten Prinzipien selbst nicht gewifs und evident sind, so kann es der Wissenschaft bey aller wissenschaftlichen Evidenz doch an der Evidenz des Wissens fehlen.

§. 99.

Das Glauben ist ein Fürwahrhalten, welches zwar nicht objektiv, aber doch subjektiv hinlänglich gegründet ist (§. 93.) oder diejenige Art des Fürwahrhaltens, wo man etwas um subjektiv zureichender Gründe willen annimmt, mithin ohne würkliche Erkenntniſs von einem Objekte dennoch etwas in Beziehung auf dasselbe als gültig anerkennt. Die mit dem Glauben verknüpfte Zuversicht zeigt folglich eine subjektive Gewiſsheit an, bey der man ungeachtet des Mangels an Einsicht dennoch nicht zweifelt. Der Glaube (*fides*) bedeutet bald eben diese Zuversicht (*fiducia*) bald das, wovon man überzeugt ist. Jenes ist der Glaube in subjektiver, dieses der Glaube in objektiver Bedeutung.

Anmerkung.

Soll ein subjektives Fürwahrhalten überhaupt stattfinden, so darf ihm kein Wissen entgegenstehen. Denn es kann nicht durch einen subjektiven Grund das als gültig bestimmt werden, dessen Gegentheil schon durch einen objektiven Grund als gültig bestimmt ist. Wüſste z. B. jemand, daſs kein Gott sey, so könnte er nicht an ihn glauben; oder wüſste man, daſs jemand heute noch lebte, weil

man ihn gesehen und gesprochen hätte, so könnte man nicht glauben, daſs er vor einem Jahre gestorben sey, wenn es auch noch so glaubwürdige Zeugen versicherten.

§. 100.

Wenn die subjektiven Gründe der Überzeugung für alle überzeugungsfähige Subjekte zureichen, so ist der Glaube allgemeingültig d. h. er kann jedermann vernünftiger Weise angesonnen werden. Wenn sie aber nur für dieses oder jenes Subjekt zureichen können, so hat der Glaube keine allgemeine Gültigkeit; er kann also auch nicht vernünftiger Weise jedermann zugemuthet werden.

Anmerkung.

Die Glaubensgründe müssen für alle überzeugungsfähige Subjekte zureichen, wenn die subjektiven Bedingungen der Überzeugung entweder in allen Subjekten auf gleiche Weise angetroffen werden, weil sie zur ursprünglichen Anlage derselben gehören oder die einzig möglichen Bedingungen sind, unter welchen jemand zur Überzeugung von einer Sache gelangen kann. So ist die Foderung der praktischen Vernunft, daſs ihr Endzweck realisirt werden soll, ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn jeder nicht ganz rohe und verdorbene Mensch muſs sich dieser Foderung bewuſst werden. Eben so

ist das Zeugnifs eines alten glaubwürdigen Schriftstellers über eine Begebenheit seiner Zeit ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn ohne dieses Zeugnifs könnte man sich von einer solchen Begebenheit gar nicht überzeugen, weil man ohne dasselbe gar keine Notiz von ihr haben würde.

§. 101.

Die besondern Arten des Glaubens können sich blofs durch die Beschaffenheit der Gründe unterscheiden, wodurch jemand zum Glauben bestimmt wird. Diese Gründe können nämlich entweder in dem Subjekte selbst und allein liegen, welches glaubt und also durch sich selbst überzeugt ist, oder zugleich in einem fremden Subjekte, dem man glaubt und durch dessen Aussage man überzeugt wird, indem es von seiner Überzeugung ein Zeugnifs ablegt, welchem man vertrauet. Jenes kann der Selbstglaube oder Eigenglaube, dieses der historische Glaube heifsen.

§. 102.

Der Selbst- oder Eigenglaube ist demnach eine Überzeugung, die in der subjektiven Beschaffenheit des Überzeugten selbst

gegründet ist. Es kann aber derselbe beruhen erstlich auf gewissen empirischen (*a posteriori* entstandenen) mithin besondern und zufälligen Modifikazionen der menschlichen Natur, folglich auf solchen Bestimmungen, die nur gewissen Subjekten eigen sind. Dann reichen die Gründe nicht für alle Subjekte hin; der Glaube ist nicht allgemeingültig (§. 100.); er ist also nur ein Privatglaube.

Anmerkung.

Dieser Glaube kann wieder sehr mannichfaltiger Art seyn. Fast jeder Mensch hat seinen Privatglauben, der aber, sobald man ihn aus einem höheren Standpunkte betrachtet, nichts anders als Wahn oder Überredung ist. Nach der Menge der Subjekte, die solchem Glauben ergeben sind, läfst er sich wieder verschiedentlich eintheilen. Beruht er auf empirischen Bestimmungen eines einzelnen Subjektes, so ist er ein Individualglaube, weil die Gründe nur für ein Individuum zureichen, z. B. wenn ein vorgeblicher Künstler glaubt, er sey ein Virtuos, während er ein Stümper ist, oder wenn ein Wahnsinniger glaubt, er sey ein Krösus, während er ein Irus ist. Beruht aber der Privatglaube auf empirischen Bestimmungen mehrer Subjekte, so ist er ein Partikularglaube, weil die Gründe nur für einige Subjekte

zurei-

zureichen. Zu diesem Partikularglauben gehören alle die Einbildungen, die gewissen Familien, Geschlechtern, Ständen, Zünften, Nazionen u. s. w. eigen sind, daher man den Familienglauben, Geschlechtsglauben, Standesglauben, Zunftglauben, Nazionalglauben u. s. w. als verschiedne Unterarten des Partikularglaubens ansehen kann. Wenn also die alten Israeliten glaubten, sie wären ein Volk, das Gott vor allen andern als seinen Liebling auserwählt hätte, oder wenn gewisse Familien glauben, sie seyen schon von Natur edler als andre: so gehören diese Überzeugungen zum bloſsen Privatglauben, weil sie auf subjektiven Gründen beruhen, die keine allgemeine Gültigkeit haben. Sie sind an sich betrachtet bloſse Überredungen und können nur in partikulärer Beziehung Glaube genannt werden.

§. 103.

Der Selbst- oder Eigenglaube kann aber auch zweytens auf den ursprünglichen (*a priori* vorhandenen) mithin allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen der menschlichen Natur beruhen. Dann hat die Überzeugung universale Gültigkeit (§. 100. Anm.) und muſs ein Gemeinglaube (*fides communis*, nicht *vulgaris*, denn dieser ist immer nur partikulär) heiſsen.

Anmerkung.

Der Gemeinglaube kann zu einer gewissen Zeit noch als Privatglaube (als Individual- oder als Partikularglaube) erscheinen, wenn er sich wegen zufälliger Hindernisse noch nicht in allen Subjekten entwickelt hat. Er ist nichts desto weniger an sich betrachtet ein Gemeinglaube und muſs, wenn jene Hindernisse durch Fortschritt des Menschengeschlechts im Wahren und Guten gehoben sind, auch als solcher erscheinen. Der Privatglaube kann daher nur dann auf dauerhafte Beystimmung rechnen, wenn er der Erhebung zur Dignität des Gemeinglaubens fähig ist. So war der Glaube an Gott und Unsterblichkeit anfangs nur ein Glaube der Weiseren; er hat sich aber nach und nach, obwohl unter mancherley Gestalten, so unter den Menschen verbreitet, daſs er mit wenigen Ausnahmen als ein würklicher Gemeinglaube angesehen werden kann.

§. 104.

Der Gemeinglaube kann auch Vernunftglaube (*fides rationalis*) heiſsen, weil er seinen Grund in der Vernunft selbst haben und daher von allen, die vernünftig urtheilen, als gültig angesehen werden muſs. Er hat eben daher volle Gewiſsheit, obwohl nur subjektive, welche Zuversicht heiſst, indem es der Vernunft in Ansehung

des Objektes des Glaubens an **Einsicht** mangelt. Da nun die Razionalität theils als theoretisches theils als praktisches Vermögen betrachtet werden kann (§. 81.), so kann auch der Vernunftglaube theils ein **theoretischer**, theils ein **praktischer** seyn. Nimmt man nun das Wort praktisch im weiteren Sinne, so kann der praktische Glaube wieder in den **eigentlich praktischen** oder **moralischen** und den **pragmatischen** eingetheilt werden.

Anmerkung 1.

Es kann schon das **spekulative Interesse** der Vernunft das Gemüth bestimmen, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objektive Erkenntniſs hat. Sobald nämlich in Beziehung auf ein gewisses theoretisches Problem nur eine einzige Antwort die Vernunft befriedigt, so sind wir geneigt, diese Antwort auch als die einzig wahre anzusehen, ob wir gleich übrigens dadurch keine Einsicht in die Sache selbst gewinnen. Man kann z. B. fragen: Woher ist in der Welt die bewundernswürdige Zweckmäſsigkeit, Ordnung und Schönheit? Aus bloſsen mechanischen und chemischen Kräften ist sie gar nicht begreiflich, und woher diese mechanischen und chemischen Kräfte selbst? Soll alles, was ist, durch Zufall seyn, so erscheint zu viel Nothwendigkeit darin; soll es durch

Nothwendigkeit seyn, so erscheint zu viel Zufälligkeit darin. Es bleibt also immer das Vernünftigste, einen vernünftigen und freyen Urheber der Welt anzunehmen. Da indessen jene Frage nur in spekulativer Hinsicht aufgeworfen ist, so kann die Spekulazion, welche als solche keine Gränzen kennt, so lange noch etwas zu fragen übrig bleibt, in Beziehung auf die gegebne Antwort eine Menge neuer Fragen aufwerfen, und, da diese nicht beantwortet werden können, eine Menge von Zweifeln gegen die Richtigkeit der Antwort erheben. Und weil man überdiefs in spekulativer Hinsicht etwas sehr wohl dahingestellt seyn lassen und den neugierigen Frager mit einem: „Ich weifs nicht," abfertigen kann, so findet hier eigentlich keine Nöthigung statt, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objektive Erkenntnifs hat. Der theoretische Vernunftglaube, welchen man auch den *doktrinalen* nennen könnte, hat also an und für sich betrachtet nicht Kraft genug, das Gemüth über alle Zweifel zu erheben und ihm diejenige Zuversicht zu ertheilen, die mit dem ächten Glauben verknüpft seyn soll. Gäbe es aber einen praktischen Vernunftglauben, der von der Spekulazion unabhängig und mithin auch über die Zweifel derselben erhaben wäre, so könnte sich jener mit diesem vereinigen und dadurch selbst an Überzeugungskraft gewinnen.

Anmerkung 2.

Dafs nun ein solcher praktischer Vernunftglaube würklich stattfinde, erhellet bereits aus der Elemen-

tarlehre §. 84., wo derselbe seinem Gehalte nach exponirt und deduzirt worden ist. Es ist also hier nur noch nöthig, den Unterschied desselben vom theoretischen sowohl als vom pragmatischen Glauben zu entwickeln. Der theoretische Glaube entspringt aus einem spekulativen, der praktische aus einem praktischen Interesse. Das praktische Interesse aber bezieht sich entweder auf Zwecke der Klugheit oder auf Zwecke der Sittlichkeit. Im ersten Falle ist es eigentlich ein pragmatisches, im zweyten ein moralisches Interesse. Aus jenem entspringt der pragmatische, aus diesem der moralische oder eigentlich praktische Glaube. Der pragmatische Glaube ist eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines Zwecks der Klugheit ist. Es ist z. B. jemand in Gefahr, sein Vermögen zu verlieren, und es ist ihm nur Ein Mittel übrig, sich vom Ruine zu retten. Dieses Mittel muſs sogleich angewendet werden, wenn es volle Würkung thun soll; er kann es aber nicht anwenden, ohne dabey auf den guten Willen eines entfernten Freundes zu rechnen, der ihn bey der Ausführung unterstützen werde. Er glaubt also, daſs dieser es thun werde, und handelt diesem Glauben gemäſs. Oder ein Kaufmann kann durch eine Handelsspekulazion einen groſsen Vortheil erringen. Er muſs aber dabey voraussetzen, daſs gewisse Umstände zusammentreffen werden, um sein Unternehmen zu begünstigen. Er glaubt also, daſs diese Umstände stattfinden werden und handelt darnach.

Oder ein Feldherr befindet sich in der Nothwendigkeit, eine Schlacht zu liefern, ohne die Stärke, die Lage und den Angriffsplan des Feindes zu wissen. Er macht also seine Disposizionen nach gewissen Voraussetzungen und glaubt an die Richtigkeit derselben, indem er darnach handelt. In allen diesen Fällen findet ein pragmatischer Glaube statt. An sich betrachtet ist derselbe freylich blofs wahrscheinliche Meynung; aber die Gründe reichen doch für das handelnde Subjekt und für jedes andre, wenn es sich in derselben Lage befände, hin, um darnach mit Zuversicht zu handeln; es ist also subjektive Gewifsheit im Augenblicke des Handelns vorhanden, und ebendarum heifst die Überzeugung des Handelnden ein Glaube. Der Zweck des Handelns ist aber nicht absolut nothwendig, weil es nur ein politischer (Politik als Klugheitslehre überhaupt betrachtet) ist; der Erfolg ist also auch nicht zu verbürgen; vielmehr können die Gesetze des Weltlaufs es so mit sich bringen, dafs der Erste sein ganzes Vermögen verliere, der Zweyte nichts bey seiner Spekulazion gewinne und der Dritte vom Feinde besiegt werde. Es ist und bleibt also das Gegentheil dessen, was man pragmatisch glaubt, sehr wohl möglich, nur dafs man während des Handelns eben nicht an diese Möglichkeit denkt oder sich wenigstens nicht durch diesen Gedanken vom Handeln abhalten läfst. — Ganz anders verhält es sich mit dem eigentlich praktischen oder moralischen Glauben. Der Zweck des Handelns ist hier ethisch, nämlich

der Endzweck der praktischen Vernunft selbst; er ist mithin von der Vernunft unnachlaſslich geboten. Die Vernunft sieht sich also genöthigt, auch dasjenige als würklich vorauszusetzen, ohne welches die Realisirung jenes Zwecks gar nicht denkbar wäre. Der moralische Glaube ist demnach eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines absolut nothwendigen Zwecks der praktischen Vernunft ist. Der Mensch, dieses in Ansehung seines Würkungsvermögens und seines Daseyns in der Sinnenwelt so beschränkte Wesen, sieht sich begriffen in der Lösung einer unendlichen Aufgabe d. h. einer solchen, die nur durch Mitwürkung eines unbeschränkten Würkungsvermögens und vermittelst einer unendlichen Fortdauer gelöst werden kann. Er glaubt also praktisch an diese Bedingungen d. h. er handelt mit zuversichtlicher Voraussetzung der Realität dieser Bedingungen. Nicht also die Neugierde der Spekulazion soll durch Lösung jener Aufgabe befriedigt werden; denn es ist hier gar von keinem spekulativen Probleme die Rede, sondern von einem praktischen; ein praktisches Vernunftbedürfniſs ist es, was Befriedigung heischt. Daher kehrt sich auch der moralisch Gläubige gar nicht an die Zweifel der Spekulazion in Hinsicht auf jene Bedingungen. Ihm genügt es, daſs seine Annahme nichts Widersprechendes im Begriffe enthält. Sein Augenmerk ist nur auf das Handeln unter jener Annahme gerichtet. Daher ist zwar der praktische Glaube kein bloſses

Handeln — denn das blofse Handeln kann man nicht ein Glauben nennen; aber auch kein blofses theoretisches Fürwahrhalten — denn dieses würde den Zweifeln der Spekulazion blofs gestellt seyn; sondern ein mit dem Handeln nothwendig verknüpftes und aus dem pflichtmäfsigen Handeln nothwendig hervorgehendes Fürwahrhalten, welches eben wegen dieses Ursprungs zweifellos und im höchsten Grade zuversichtlich ist. Diese Zuversicht als subjektive Gewifsheit heifst moralische Gewifsheit, welche also etwas ganz Andres und weit Höheres als blofse Wahrscheinlichkeit ist (§. 93 und 94.). Denn diese kommt nur der Meynung zu. Man kann aber eben so wenig sagen, ich meyne, dafs ein Gott oder ein ewiges Leben sey, als ich weifs es, sondern ich glaube es, und zwar mit moralischer Gewifsheit d. h. ich bin durch das Gewissen so vest und innig davon überzeugt, dafs, ob ich gleich von Gott und dem ewigen Leben keine Erkenntnifs habe, ich dennoch unbedenklich so handle, als wenn ich die evidenteste Erkenntnifs davon hätte. Dafs man zuweilen die Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewifsheit genannt und sie der demonstrativen oder mathematischen entgegengesetzt hat, kommt theils von der Unbestimmtheit der Begriffe in Ansehung der Arten des Fürwahrhaltens und der Grade der Überzeugung überhaupt, theils daher, dafs man sowohl über die den Handlungen eines Menschen zum Grunde liegenden moralischen Gesinnungen als auch über die aus diesen entspringenden zukünftigen Handlungen des Menschen

nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen kann. Man nannte also diese Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewifsheit und sagte z. B., es sey moralisch gewifs, dafs ein professionirter Spieler ein Betrüger sey, oder dafs ein Mensch, dessen boshafter und rachsüchtiger Charakter schon anderweit bekannt war, den ihm angeschuldigten Mord seines Feindes begangen habe. Diefs sind aber nur höchst wahrscheinliche Vermuthungen, aber keineswegs gewisse Glaubenswahrheiten. — Da übrigens der sittliche Glaube sich als wahre Religiosität im Denken und Thun, als stete Hinsicht des Menschen auf seine höhere Bestimmung im Reiche Gottes, ankündigt (§. 84. Anm. 4.): so kann man jenen Glauben auch den Religionsglauben (*fides religiosa*) nennen.

§. 105.

Wenn die subjektiv zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens in der Überzeugung eines fremden Subjekts liegen, wenn man also etwas darum für wahr hält, weil ein andres Subjekt davon auf irgend eine Art überzeugt ist und von seiner Überzeugung ein Zeugnifs abgelegt hat, so ist der Glaube historisch (§. 101.). Auch dieser Geschichtsglaube ist wieder von doppelter Art, entweder material oder formal. Denn er bezieht sich entweder auf würkliche Thatsachen d. h. sinnlich

wahrnehmbare Objekte, wovon jemand Bericht erstattet oder worüber er ein Zeugniſs ablegt — der Glaube ist also hier selbst der Materie nach historisch und kann daher auch vorzugsweise oder schlechtweg der historische Glaube heiſsen; oder er bezieht sich auf Vernunftwahrheiten d. h. auf Objekte, die eigentlich nicht sinnlich wahrgenommen werden können, von deren Realität man sich aber durch ein fremdes Zeugniſs überzeugen läſst — der Glaube ist also hier bloſs der Form nach historisch, indem man das Razionale wie ein Historisches behandelt.

§. 106.

Der materiale Geschichtsglaube macht mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch. Denn von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die man nicht selbst wahrgenommen hat (von ehemaligen Begebenheiten oder weit entfernten Gegenständen) kann man nur durch fremdes Zeugniſs Kenntniſs erhalten (§. 100. Anm.). Wenn also der Zeuge selbst nur glaubwürdig ist d. h. wenn er fähig und ehrlich genug ist, ein richtiges

Zeugniſs abzulegen, so daſs er die Wahrheit sagen kann und will: so verdient er, daſs jedermann sein Zeugniſs als hinlänglichen Überzeugungsgrund gelten lasse, mithin das, was er aussagt, auf Treu' und Glauben annehme. Da aber das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Zeugen selbst nie bis zur vollen Gewiſsheit gebracht werden kann, und da der material-historische Glaube eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen, mithin ein unvollständiges Wissen ist, so findet in Ansehung desselben nur höchst mögliche Wahrscheinlichkeit statt.

Anmerkung.

Daſs der historische Glaube (nämlich der materiale) eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen sey, ist offenbar. Denn sein Objekt kann wahrgenommen, mithin empirisch gewuſst werden (§. 96.). Wir setzen also voraus, daſs derjenige, welcher ein Zeugniſs von einer Thatsache ablegt, dieselbe wahrgenommen habe oder empirisch wisse, und vermittelst desselben wissen wir es nun auch. Dieses mittelbare Wissen ist aber ein unvollständiges Wissen. Denn ich kann nie völlig gewiſs seyn, daſs der Zeuge das, was er wahrgenommen haben will, auch würklich wahrgenommen

habe; ich nehme es nur auf Treu' und Glauben an, weil ich ihn für einen verständigen und ehrlichen Mann halte, und ebendarum heifst das mittelbare historische Wissen ein Glauben. Dafs aber jemand im Augenblicke der Wahrnehmung bey gesunden Sinnen und bey gesundem Verstande, dafs er aufmerksam und besonnen genug war, um nicht selbst getaüscht zu werden; dafs er ferner, indem er mir Bericht erstattete, der Wahrheit völlig getreu blieb und sich weder bewufst noch unbewufst irgend eine Verfälschung der Thatsache zu Schulden kommen liefs — alles diefs läfst sich nicht mit Evidenz beweisen, sondern es ist und bleibt immer nur wahrscheinliche, vielleicht (wenn viele Zeugnisse zusammenstimmen) höchst wahrscheinliche Meynung, welche zu bezweifeln ungereimt wäre. Aber Gewifsheit im strengen Sinne ist doch nie vorhanden. Ist nun überdiefs der Zeuge selbst kein unmittelbarer Zeuge, so dafs, was er bezeugt, er selbst nur mittelbar weifs d. h. auf das Zeugnifs eines Andern glaubt, so vermindert sich auch jene Wahrscheinlichkeit und die wahrscheinliche Meynung wird zur blofsen Vermuthung. Daher ist die Geschichte, besonders die alte, gröfstentheils nichts als ein Aggregat von Vermuthungen, die sich auf unsichere Zeugnisse gründen, indem man nicht weifs, ob die Urheber derselben unmittelbare oder mittelbare, fähige oder unfähige, ehrliche oder trügerische Zeugen waren. Ebendarum ist der historische Skeptizism, ob er gleich übertrieben werden kann, dem gründlichen Geschicht-

forscher nicht genug zu empfehlen. Es ist immer besser, in der Geschichte so wie im gemeinen Leben zu wenig als zu viel zu glauben.

§. 107.

Der formal-historische Glaube (§. 105.) kann nur dann als gültig zugelassen werden, wenn die Vernunftwahrheiten, worauf er sich bezieht, würkliche Wahrheiten sind, und wenn der Glaubende, so weit es nach seiner subjektiven Beschaffenheit möglich ist, selbst prüft und das fremde Zeugniſs nur als ein Mittel braucht, gewisse Wahrheiten der Vernunft in sich zu beleben und zu bestätigen. Daher dient der formal-historische Glaube sehr oft dem razionalen, und insonderheit dem moralisch-religiösen Glauben zu einem Introdukzionsmittel; er kann aber, wenn das Mittel zum Zwecke selbst erhoben wird, sehr leicht in blinden Glauben und Aberglauben ausarten.

Anmerkung 1.

Der formal-historische Glaube kann sich eigentlich auf Vernunftwahrheiten aller Art beziehen. So kann jemand einen mathematischen Lehrsatz, sogar ein ganzes philosophisches System auf Treu' und Glauben annehmen, wenn das Αυτος εφα ein für das Subjekt

hinlänglicher Grund des Fürwahrhaltens ist. Er findet aber am haüfigsten statt in Ansehung moralisch-religiöser Wahrheiten, welche eigentlich Objekte des razionalen Glaubens sind. Wenn nämlich in gewissen Subjekten die Vernunft wegen zufälliger Ursachen noch nicht die gehörige Reife erlangt hat (wie dieſs bey Kindern und ungebildeten Menschen unter kultivirten Völkern oder bey ganzen noch rohen Völkern der Fall ist): so ist in ihnen auch der razionale Glaube noch nicht entwickelt. Sie bedürfen also eines aüſseren Hülfsmittels, damit dieser Glaube aus der ursprünglich moralischen Anlage, in welcher er gleichsam als Keim noch verborgen liegt, sich nach und nach entwickele. Ein solches Hülfsmittel ist der formal-historische Glaube. Die moralisch-religiösen Wahrheiten der Vernunft werden ihnen von Andern vorgehalten und die Auktorität, das Zeugniſs dieser Andern, reicht für sie schon hin, jene Wahrheiten anzunehmen. Der moralisch-religiöse Unterricht soll aber eigentlich jene Wahrheiten nicht dem Gemüthe gleichsam einpflanzen oder eingieſsen, sondern er soll nur das Gemüth des Lehrlings darauf hinleiten, so daſs der razionale Glaube in ihm von selbst erzeugt werde. Daher darf von dem Subjekte nicht gefodert werden, daſs es auf eigne Prüfung in Ansehung des empfangenen Unterrichts Verzicht leiste (die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen gebe); sondern es muſs ihm die eigne Prüfung, so weit dieselbe nach den jedesmaligen Umständen möglich ist, zur Pflicht gemacht und ihm dazu durch den Unterricht

selbst Anleitung gegeben werden. Geschieht dieſs nicht, so verwandelt sich der formal-historische Glaube in einen blinden oder thierischen Glauben (*fides coeca s. bruta* — der sogenannte Köhlerglaube), indem dadurch dem Menschen die Augen verschlossen werden, um dem Lichte der Vernunft den Eingang zu verwehren, und so der Mensch zu einem vernunftlosen Wesen herabgewürdigt wird. Eben dieses ist die Quelle alles Aberglaubens und aller Schwärmerey in Religionssachen; daher diese Quelle vorerst verstopft werden muſs, ehe man die Menschen von diesen Übeln befreyen kann.

Anmerkung 2.

Der sogenannte Offenbarungsglaube (*fides revelata*) ist subjektiv betrachtet nichts anders als ein formal-historischer Glaube, ob er gleich, insofern er sich auſser den geoffenbarten moralisch-religiösen Wahrheiten auch auf gewisse Thatsachen oder Begebenheiten bezieht, zugleich material-historisch ist. Er hat also eigentlich eine doppelte Grundlage, eine historische und eine razionale. Der Offenbarungsglaube, der sich auf Angelegenheiten der übersinnlichen Welt bezieht, wird auch aus der übersinnlichen Welt abgeleitet d. h. es werden gewisse Thatsachen oder Erscheinungen der Sinnenwelt, wodurch den Menschen etwas Übersinnliches offenbar wurde, auf eine Kaussalität auſserhalb der Sinnenwelt bezogen. Mit welchem Rechte, muſs die philosophische Religionslehre in ihrem angewandten

Theile untersuchen. Der Offenbarungsglaube setzt also schon den Glauben an eine übersinnliche Welt voraus und soll blofs zur Belebung und Bevestigung desselben dienen. Daher kann zwar der Offenbarungsglaube, wenn er das bleiben soll, nicht von allem Historischen entkleidet werden; aber eben so wenig darf man aus ihm das Razionale entfernen, wenn er nicht in den krassesten Aberglauben ausarten soll. Der razionale Glaube für sich kann auch Naturglaube (*fides naturalis*) heifsen, weil der Mensch durch seine moralische Natur schon auf denselben geführt werden kann. Indessen kann auch im weitern Sinne aller Glaube Naturglaube heifsen, der von keiner Offenbarung als abhängig gedacht wird.

§. 108.

Ein Glaube, dem objektive Gründe entgegenstehen (§. 99.) oder dessen subjektive Gründe nicht allgemeingültig sind (§. 100.), ist ein Irrglaube. Dieser heifst Wahnglaube, wiefern auf dessen Falschheit überhaupt gesehen wird, Aberglaube aber, wiefern er sich vornehmlich durch Verwechselung und Vermischung des Natürlichen mit dem Übernatürlichen ankündigt. Der Unglaube hingegen besteht in einer fehlerhaften Denkungsart, vermöge welcher man nichts

für

für wahr halten will, als was man selbst durch objektiv zureichende Gründe eingesehen hat. Leichtglaübigkeit ist ein Fehler, der aus Mangel an Verstande (entweder an natürlichem Verstande oder an Kultur des Verstandes) entspringt, ein Hang zum Glauben, ohne nach Gründen zu fragen, woraus dann weiter blinder Glaube und Aberglaube hervorgeht.

Anmerkung 1.

Aberglaube ist so viel als Afterglaube, es bedeutet mithin das Wort ursprünglich einen falschen Glauben überhaupt; durch den Sprachgebrauch aber ist es vorzüglich auf diejenige Art des falschen Glaubens beschränkt, welche sich dadurch aüſsert, daſs man Natürliches und Übernatürliches auf gewisse Weise mit einander vermischt und verwechselt. Da dieſs nun sowohl in Ansehung des Physischen selbst als in Ansehung des Moralisch-Religiösen geschehen kann, so läſst sich auch der Aberglaube in zwey Arten, den physikalischen und den moralisch-religiösen, eintheilen. Wer daher glaubt, daſs Kometen und Nordlichter oder Krähengekrächz und Eulengeheul künftiges Unglück ankündigen, ist physikalisch — wer aber glaubt, daſs er durch bloſses Fasten, Beten und Singen Gott wohlgefällig werden könne, moralisch oder religiös aberglaübig.

Anmerkung 2.

Unglaube ist vom Aberglauben wesentlich verschieden. Der Abergläubige glaubt zu viel, der Ungläubige zu wenig. Er will nämlich durchaus nichts für wahr halten, als wofür sich objektiv zureichende Gründe anführen lassen. Wird diese fehlerhafte Denkungsart konsequent durchgeführt, so führt sie nothwendig zur Irreligion, wenigstens theoretisch oder in der Spekulazion, obgleich daraus nicht nothwendig Irreligion in praktischer Hinsicht folgt. Sobald aber der Unglaube selbst aus Immoralität d. h. aus einer fehlerhaften Gesinnung, aus einem verdorbenen Herzen entspringt, so ist Irreligiosität damit nothwendig verknüpft. Daher wird der Unglaube mehr gefürchtet, als der Aberglaube; jener wird sogar oft gehaſst und verfolgt, dieser begünstigt oder wenigstens geduldet. Da überdieſs die meisten Menschen (besonders der rohe Haufe) lieber zu viel als zu wenig glauben, so breitet sich auch der Aberglaube weit mehr aus als der Unglaube, und eben darum ist jener schädlicher als dieser. Wenn aber zu irgend einer Zeit der Unglaube sich eben so weit verbreitete, als der Aberglaube und selbst unter den niedern Volksklassen um sich griffe, so würde er weit schädlicher werden, als dieser, weil durch ihn die Stützen fallen würden, worauf die Legalität der meisten Menschen beruht, nämlich Furcht und Hoffnung. Da aber diese Legalität an sich keinen Werth hat und von der ächten Moralität wesentlich verschieden ist, so kann auch der Aberglaube nicht als ein Beförderungsmittel der

Moralität angesehen werden. Vielmehr ist er selbst der wahren Moralität hinderlich. Mithin sind Unglaube und Aberglaube zwey Abwege, die auf gleiche Weise zu vermeiden sind, um so mehr, da nach dem bekannten Ausspruche: *Les extremes se touchent*, aus dem Aberglauben oft Unglaube entspringt, und der Unglaube zuweilen am Ende auch in Aberglauben übergeht. — Übrigens kann man den Unglauben noch in den historischen und den razionalen eintheilen. Wer in Ansehung des Sinnlichen nichts auf das Zeugnifs Andrer annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was er selbst wahrgenommen hat, mithin durch eigne Anschauung und Empfindung weifs, ist historisch — wer aber in Ansehung des Übersinnlichen nichts auf das Zeugnifs seines Gewissens annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was sich demonstriren läfst, mithin apodiktische Gewifsheit hat, ist razional ungläubig. Die letzte Art des Unglaubens kommt in der Erfahrung weit häufiger vor, als die erste, welche sich immer nur als ein zu weit getriebener historischer Skeptizism äufsert.

§. 109.

Das Meynen ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die zwar an sich nicht ungültig sind, aber doch zur Hervorbringung einer vollständigen und gewissen Überzeugung

nicht zureichen. Dadurch unterscheidet es sich vom **Wähnen**, dessen Gründe schon an und für sich ungültig oder eingebildet sind (§. 94.). Soll nun ein solches Fürwahrhalten überhaupt stattfinden, so darf ihm kein Wissen oder Glauben entgegenstehen; denn ein objektiv oder subjektiv zureichender Grund des Gegentheils einer Meynung würde dieselbe geradezu als verwerflich beweisen.

§. 110.

Die Meynung mufs aber auch ferner mit dem Wissen oder Glauben auf irgend eine Art zusammenhangen, weil der Mangel dieses Zusammenhangs beweisen würde, dafs die Meynung auf gar keinem gültigen Grunde beruhe, mithin blofser Wahn oder Überredung sey. Ist jener Zusammenhang sehr entfernt, so heifst die Meynung eine blofse **Vermuthung** oder **Muthmafsung**. Ob aber gleich das Meynen mit dem Wissen oder Glauben näher oder entfernt zusammenhangen mufs, so darf es doch mit keinem von beyden verwechselt werden.

Anmerkung.

Wenn ein Kritiker meynt, eine gewisse Lesart sey die richtige, so muſs er entweder aus eigner Einsicht der Manuskripte wissen oder auf das Zeugniſs Andrer, von welchen die Manuskripte verglichen worden sind, glauben, daſs jene Lesart in einem oder einigen derselben angetroffen werde. Wird sie nicht selbst in den Manuskripten angetroffen, aber doch solche Varianten, die mit der für richtig gehaltenen Lesart einige Ähnlichkeit haben und die durch gewöhnliche Fehler der Abschreiber leicht aus jener Lesart entstehen konnten, so ist die Meynung des Kritikers zwar bloſse Vermuthung (*conjectura*); aber sie ist doch nicht bloſs aus der Luft gegriffen, sondern steht mit dem, was er von den Varianten einer gewissen Stelle weiſs oder glaubt, in einigem Zusammenhange. Fände gar kein solcher Zusammenhang statt, sondern der Kritiker änderte die Lesart einer Stelle nach Belieben, indem er sich einbildete, der Verfasser des Buchs müſste gerade so geschrieben haben, wie es dem Kritiker den Worten und Sachen nach gutdünkte: so wäre seine Vermuthung nichts weiter, als ein leerer Wahn, ein Produkt seiner Einbildungskraft, ein Hirngespinnst *). — Übrigens braucht

*) Statt Hirngespinnst schreiben manche, und wenn ich nicht irre, selbst Wieland zuweilen, Hirngespenst. Allein der letzte Ausdruck ist offenbar falsch, weil er ein grober Pleonasm ist. Denn ein Gespenst ist eben ein Hirngespinnst; also wäre ein Hirngespenst ein Hirn - Hirngespinnst.

man zuweilen das Wort: Meynen, anstatt: Wissen. Dieser Sprachgebrauch scheint aus einer übelverstandenen Bescheidenheit entsprungen zu seyn, indem man eine Behauptung, von deren Gültigkeit man aus objektiv zureichenden Gründen überzeugt war, doch nur als unvorgreifliche Meynung aufstellte. Allein wenn man nur würklich etwas weiſs, so ist es eine Art von Verrath an der Wahrheit, wenn man das Wissen für ein bloſses Meynen ausgiebt. Da indessen der Mensch sich auch oft einbildet, etwas zu wissen, was er doch eigentlich nicht weiſs, sondern nur meynt oder gar bloſs wähnt, und da das eingebildete Wissen schon oft mit dem anmaſsendsten Tone und der unverschämtesten Groſssprecherey für ein höchst gewisses Wissen ausgegeben worden ist: so ist es weniger tadelnswerth, das Wissen für ein Meynen, als das Meynen für ein Wissen auszugeben. — Eben so werden im gemeinen Redegebrauche auch die Ausdrücke: Glauben und Meynen, mit einander verwechselt. Man sagt z. B.: Ich glaube, es wird heute gut Wetter werden, statt: Ich meyne u. s. w. Allein diese Unbestimmtheit des vulgären Sprachgebrauchs hebt den wesentlichen Unterschied jener Ausdrücke und der dadurch bezeichneten Begriffe nicht auf. Die philosophische Sprache aber muſs eben diesen Unterschied bemerklich machen und daher im Gebrauche jener Ausdrücke möglichst bestimmt seyn.

§. 111.

So wie beym Wissen und Glauben Gewiſsheit (nämlich dort objektive hier subjektive) stattfindet (§. 93.): so findet beym Meynen bloſse Wahrscheinlichkeit (mithin Ungewiſsheit) statt (§. 94.). Nun ist Gewiſsheit in Ansehung der Überzeugung nur dann möglich, wenn der oder die Gründe, worauf diese beruht, vollständig gegeben sind. Mithin findet bloſse Wahrscheinlichkeit statt, wenn sie unvollständig gegeben sind, weil alsdann etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt, folglich man sich bewuſst bleibt, daſs das Gegentheil wohl möglich sey. Da nun diese Unvollständigkeit gröſser oder geringer seyn kann, so giebt es auch viele Grade der Wahrscheinlichkeit.

Anmerkung.

Da die Wahrscheinlichkeit vermöge dieser Grade bald stärker bald schwächer seyn kann, so wird auch das Wort Wahrscheinlichkeit bald im weitern bald im engern Sinne genommen. In jenem zeigt es den dem Meynen überhaupt eigenthümlichen Grad der Überzeugung an; in diesem steht die Wahrscheinlichkeit der Unwahrscheinlichkeit

entgegen. Eine Meynung heifst dann wahrscheinlich, wenn die Gründe dessen, was man für wahr hält, die Gründe für das Gegentheil übertreffen, unwahrscheinlich, wenn jene von diesen übertroffen werden. Hiebey hat man aber natürlich nicht blofs auf die Zahl sondern auch auf das Gewicht der Gründe Rücksicht zu nehmen, nach der Regel: *Non numeranda solum, sed et ponderanda sunt argumenta.* Wenn daher die Gründe einer Meynung selbst nur wahrscheinlich sind (z. B. wenn man meynt, es sey jemand dem Tode nahe, weil man vermuthet, dafs er die Auszehrung habe): so ist die Wahrscheinlichkeit zusammengesetzt und die Überzeugung verliert dadurch an Stärke, da sie hingegen gewinnt, wenn die Wahrscheinlichkeit einfach ist d. h. wenn die Gründe der Meynung ausgemacht und gewifs sind. Darum sind Hypothesen verwerflich, welche zu ihrer Unterstützung einer oder mehrer Hülfshypothesen bedürfen. Denn eine Hypothese ist eine Möglichkeit, die man als Würklichkeit annimmt, um dadurch eine anderweite gegebne Würklichkeit zu erklären. Man setzt nämlich etwas an sich Mögliches als würklich, um daraus zu begreifen, wie ein andres Würkliches möglich sey. Reicht nun die Hypothese aus diefs zu begreifen (z. B. das Kopernikansche System als Hypothese betrachtet zur Erklärung der Himmels-Phänomene), so ist es wahrscheinlich, dafs man das Wahre vorausgesetzt habe. Reicht sie aber nicht aus, sondern mufs man noch zu anderweiten Hypothesen seine Zuflucht nehmen, um die Möglichkeit der ersten

Hypothese zu begreifen (z. B. das Tychonische System) so wird die Wahrscheinlichkeit einer solchen Hypothese eben dadurch vermindert, daſs sie zu sehr zusammengesetzt ist. Übrigens ist zwar das Meynen und mithin auch das Hypothesen-Machen in Sachen des Wissens eigentlich nicht erlaubt, indem man sich hier entweder entscheidend (es sey für oder wider) erklären oder das Urtheil so lange aufschieben muſs, bis man die Sache reiflich erwogen hat. Da aber der menschliche Geist nicht auf einmal zur vollen Einsicht zu gelangen, sondern immer erst die Wahrheit gleichsam nur von fern zu ahnen pflegt, so darf Niemanden die Befugniſs genommen werden, eine Meynung oder Hypothese als ein problematisches Urtheil vorlaüfig aufzustellen, um durch fortgesetzte Prüfung derselben nach und nach zur apodiktischen Gewiſsheit zu gelangen.

§. 112.

Die Wahrscheinlichkeit ist entweder mathematisch oder dynamisch; jenes, wenn die Gründe gleichartig und von gleichem Werthe sind, mithin bloſs gezählt zu werden brauchen; dieses, wenn die Gründe ungleichartig und von ungleichem Werthe sind, mithin gegen einander abgewogen werden müssen. Nur die erste Art der Wahrscheinlichkeit läſst sich berechnen.

Anmerkung.

Es haben sich einige philosophische Mathematiker oder mathematische Philosophen die Mühe gegeben, eine allgemeine Methode ausfindig zu machen, nach welcher die Wahrscheinlichkeit berechnet werden könnte. Sie betrachteten also die Wahrscheinlichkeit als eine intensive Gröfse, die sich arithmetisch bestimmen liefse, und die Berechnung der Wahrscheinlichkeit als einen Theil der *Mathesis intensorum.* Allein sie bemerkten nicht, dafs jene Methode nur auf wenig Fälle anwendbar ist, weil die Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen nicht blofs mathematisch, sondern dynamisch ist. Wenn nämlich die Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruht, völlig gleichartig und von gleichem Werthe sind, so darf man nur die Gründe für und wider zählen. Die Gewifsheit stellt dann eine ganze Zahl, die Wahrscheinlichkeit aber einen Bruch vor, dessen Zähler und Nenner in unendlich mannichfaltigem Verhältnisse stehen, mithin auch unendlich viele Differenzen geben können. Eine solche Berechnung der Wahrscheinlichkeit findet z. B. statt in Ansehung des Gewinnes oder Verlustes im Lotteriespiele oder in andern Glücksspielen, wo der blofse Zufall herrscht und sich nicht etwa die menschliche Kunst ehrlicher oder betrügerischer Weise einmischt. Denn alsdann müfste diese Kunst mit in Rechnung gebracht werden und wie grofs diese sey, oder wie weit sich ihr Einflufs erstrecke, läfst sich blofs unbestimmt (gleichsam nach dem Augenmaafse) schätzen, nicht aber mathematisch ausmessen. Die

dynamische Wahrscheinlichkeit kommt nun in der Geschichte, der Kritik und Auslegung, der Politik, der medizinischen Praxis, der Ökonomie, dem Handel, dem Kriege u. s. w. so haüfig vor, daſs man von jener Wahrscheinlichkeits-Arithmetik nur selten Gebrauch machen kann, und sich begnügen muſs, ungefähr zu bestimmen, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich eine Meynung sey, welche man theoretisch gelten lassen oder nach der man sich in der Praxis richten soll.

§. 113.

Wenn die Gründe für und wider eine Behauptung an Zahl und Werth einander gleich sind oder wenigstens zu seyn scheinen, so entsteht der Zustand des Zweifelns. Sind aber gar keine Gründe zur Entscheidung gegeben, so entsteht daraus Unentschiedenheit, welche dem Zweifel in Ansehung des Effektes gleich ist. In beyden Fällen entsteht Wahn oder Überredung, wenn man dennoch ein Urtheil wagt.

Anmerkung.

Beym Zweifeln urtheilt man nicht, weil man eben so viele und eben so wichtige Gründe zum Bejahen als zum Verneinen hat; das Subjekt hält also seinen Beyfall zurück (επεχει, daher εποχη,

εφεκτικοι). Bey der Unentschiedenheit aber urtheilt man nicht, weil gar keine Gründe, weder für noch wider zur Bestimmung des Urtheils gegeben sind. Der Effekt ist also in beyden Fällen derselbe — man urtheilt nicht; aber die Ursache ist verschieden — dort hat man entgegengesetzte, hier gar keine Bestimmungsgründe. Daſs gleichwohl der Effekt derselbe ist, kommt daher, daſs, wenn die Gründe *pro* und *contra* gleich sind, sie einander, wie positive und negative Gröſsen in der Mathematik, aufheben, mithin es ebensoviel ist, als wenn gar keine Gründe da wären. Wenn man nun in solchen Fällen dennoch ein Urtheil wagt, so kann nur Willkür oder Neigung entscheiden, und da diese als Bestimmungsgründe des Fürwahrhaltens völlig unstatthaft sind, so entspringt daraus nothwendig Wahn oder Überredung (§. 94.). Übrigens muſs man wohl unterscheiden den Zweifel (*dubitatio*) oder das Zweifeln (*dubitare*) und einen Zweifel (*dubium*). Der letzte ist ein bloſser Gegengrund gegen eine Behauptung, welcher den Zweifel in Beziehung auf dieselbe hervorbringen kann. Wird ein solcher Grund zur Bestreitung eines Satzes würklich vorgebracht, so heiſst er ein Einwurf oder Einwand (*objectio*). Daher nennt man zuweilen Einwürfe auch *dubia* oder *dubitationes*. Ein Zweifel, dessen man sich noch nicht deutlich bewuſst ist, heiſst auch ein Skrupel. Etwas bezweifeln bedeutet aber auch oft so viel als, es nicht glauben, oder es für unwahrscheinlich halten.

§. 114.

Der Zweifel ist entweder logisch oder transzendental. Jener besteht in einem bloſsen Aufschieben des Urtheils und entspringt aus der Maxime, der Entscheidung sich so lange zu enthalten, bis man die Entscheidungsgründe gehörig aufgesucht und reiflich erwogen hat. Dieser besteht in einem völligen Aufgeben des Urtheils und entspringt aus der Voraussetzung, daſs es der menschlichen Erkenntniſs überhaupt an sichern Prinzipien fehle und sich daher nichts mit Gewiſsheit behaupten lasse.

Anmerkung.

Die Maxime des logischen Zweiflers ist eine für die Erforschung der Wahrheit sehr wichtige Klugheitsregel. Des Cartes empfahl dieselbe vorzüglich; daher man den logischen Zweifel auch den Kartesianischen nennen kann. Gründliche Prüfung einer jeden Behauptung, um zu einer gewissen Erkenntniſs zu gelangen, ist sein Charakter und sein Zweck. Der transzendentale Zweifler leistet schlechthin Verzicht auf alles entscheidende Urtheil, weil er an der Wahrheit selbst verzweifelt. Er bestreitet alles, nicht um zur Gewiſsheit zu gelangen, sondern um die Ungewiſsheit aller Erkenntniſs darzuthun, mithin um die Erkenntniſs

selbst als wahre und gewisse Erkenntniſs zu vernichten. Pyrrho unter den Alten und (wiewohl nicht in demselben Umfange) David Hume unter den Neuern waren diesem transzendentalen Zweifel vorzüglich ergeben; daher man ihn auch den Pyrrhonischen oder Humischen Zweifel nennen kann. Logisch heiſst jener Zweifel, weil er nothwendige Bedingung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniſs ist; transzendental dieser, weil er das transzendentale (ursprüngliche) Verhältniſs des erkennenden Subjektes zu den Objekten der Erkenntniſs betrifft. Jener könnte auch der formale, dieser der materiale heiſsen. Der materiale Zweifel ist, als eine besondre Methode des Philosophirens gedacht, nichts anders als der sogenannte Skeptizism, wie der folgende Abschnitt lehrt.

Der didaktischen Methodenlehre

zweytes Hauptstück.

Von den Methoden des Philosophirens.

§. 115.

Unter einer Methode des Philosophirens ist zu verstehen das Verfahren der philosophirenden Vernunft, um zu irgend einer philosophischen Erkenntniſs zu gelangen, wieferne dasselbe einer gewissen Regel unterworfen ist.

Anmerkung.

Jeder Philosophirende will unstreitig durch sein Philosophiren irgend eine Erkenntniſs, sie sey von so groſsem oder so kleinem Umfange als sie wolle, in sich erzeugen, und zwar eine Erkenntniſs, die nicht bloſs für ihn, sondern auch für alle Andre, welche mit ihm philosophiren möchten, gültig seyn soll. Er darf sich also hiebey nicht dem blinden Ungefähr überlassen, so daſs er durch bloſses Herumtappen auf gut Glück jene Erkenntniſs zu erhaschen suchte, sondern er muſs einer gewissen Regel folgen.

Denn eine Regel giebt dem Verfahren Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst und macht schon als bloſse Regel auf allgemeine Gültigkeit wenigstens Anspruch, da hingegen Regellosigkeit durch sich selbst darauf Verzicht leistet und Disharmonie in der Erkenntniſs zur nothwendigen Folge hat. Nur ein regelmäſsiges Verfahren der philosophirenden Vernunft kann also auf den Titel einer Philosophirmethode Anspruch machen. Da sich indessen mehre Regeln als möglich denken lassen, welche verschiedne Subjekte beym Philosophiren befolgen, so muſs es auch mehre Philosophirmethoden geben, und es entsteht daher die Frage, welche von allen möglichen Methoden die vorzüglichste sey d. h. welche am sichersten zu einer allgemeingültigen philosophischen Erkenntniſs führe.

§. 116.

Es kann nicht mehr Methoden des Philosophirens geben, als es Systeme der Philosophie giebt. Da nun bloſs drey Hauptsysteme der Philosophie möglich sind (§. 67. Anm. 1.), so giebt es auch nur drey Hauptmethoden des Philosophirens.

Anmerkung.

Es ist sehr natürlich, daſs ein andres Verfahren im Philosophiren auch auf ein andres Resultat führt,

und

und daſs daher System und Methode in der engsten Verbindung, gleichsam in Wechselwürkung auf einander, stehen. Abstrahirt man nun von den Verschiedenheiten einzelner philosophischen Systeme, wieferne jene Verschiedenheiten bloſse durch die Individualität der Philosophirenden erzeugte Modifikazionen eines und eben desselben Grundsystemes sind: so giebt es, wie in der Elementarlehre ausführlich gezeigt worden, nur drey Hauptsysteme der Philosophie, nämlich ein thetisches, ein antithetisches und ein synthetisches. Also giebt es, wenn man ebenfalls von den Modifikazionen der Methoden, welche einzelne philosophische Denker im Philosophiren befolgten, abstrahirt, auch nur drey Hauptmethoden des Philosophirens, nämlich eine thetische, eine antithetische und eine synthetische. Will man statt dieser Ausdrücke bekanntere, so kann man auch sagen: Das Verfahren in der Philosophie oder das Philosophiren selbst ist entweder dogmatisch, oder skeptisch, oder kritisch. Denn Dogmatizism, Skeptizism und Kritizism bedeuten nicht Systeme der Philosophie, sondern nur Methoden des Philosophirens, obgleich diese Methoden mit jenen Systemen in enger Verbindung stehen.

§. 117.

Der wesentliche Charakter des Dogmatizismes oder der thetischen Methode besteht darin, daſs der Philosophirende ohne

Rücksicht auf den ursprünglichen Gränzpunkt der philosophischen Erkenntniſs alles für wahr und gewiſs hält, was er aus gewissen (ausdrücklich oder stillschweigend) als gültig angenommenen Sätzen folgerecht abzuleiten vermag, daſs er also seine Prinzipien willkürlich setzt und mit seinen Spekulazionen die natürlichen Gränzen der Erkenntniſs überschreitet, mithin transzendent philosophirt.

Anmerkung.

Jeder ächte Dogmatiker geht von Prinzipien aus und strebt nach der höchst möglichen Konsequenz in der Ableitung seiner anderweiten Behauptungen aus jenen Prinzipien. Aber diese Konsequenz allein verbürgt ihm schon die Gültigkeit seines Systems. Die Prinzipien selbst stellt er entweder ausdrücklich und mit deutlichem Bewuſstseyn als solche auf oder sie schweben ihm nur dunkel vor und er setzt sie daher stillschweigend voraus. Im letzten Falle vermag er sich gar nicht über die Gültigkeit seiner Prinzipien zu rechtfertigen. Im ersten Falle aber meynt er, diese Gültigkeit verstehe sich von selbst und er brauche sich darüber nicht weiter zu rechtfertigen. Da er aber bey seinem Philosophiren keine Rücksicht auf diejenigen Schranken nimmt, welche seiner Erkenntniſs durch den ursprünglichen Gränzpunkt des Philosophirens bestimmt sind, so kann es nicht fehlen, daſs er, indem er

sich durch sein Nachdenken auf den höchsten Standpunkt der Spekulazion erheben will, schon bey Aufstellung seiner Prinzipien diesen Standpunkt überfliegt und in Regionen sich verliert, wo keine Wahrheit und Gewiſsheit für den menschlichen Geist mehr möglich ist. In Ermangelung sicherer Entscheidungsgründe nimmt er also irgend eine beliebige Behauptung schlechtweg als wahr und gewiſs an, setzt sie als unbezweifeltes Dogma und braucht sie als Ableitungsprinzip andrer Behauptungen, die groſsentheils eben so überschwenglich seyn werden, als das Prinzip selbst. Willkür und Transzendenz sind daher charakteristische Merkmale des Dogmatizismes. Aus denselben entspringen als nothwendige Folgen Einseitigkeit, Parteylichkeit, Anmaaſslichkeit, Rechthaberey und unduldsame Härte in Bestreitung fremder Behauptungen, die man mit seinen Prinzipien nicht in Einstimmung bringen kann. Man kann daher den Dogmatizism als den philosophischen Despotism betrachten. Denn der politische Despotism äuſsert sich ebenfalls durch Willkür in seinen Anordnungen und Überschreitung der für die Sicherheit des Rechts nothwendigen Schranken der Ausübung der höchsten Gewalt durch gewisse Personen im Staate. Daſs nun eine solche Methode zu philosophiren auf keine allgemeingültige philosophische Erkenntniſs führen könne, erhellet eben daraus, daſs sie willkürlich und transzendent verfährt, mithin eine Menge von unstatthaften Behauptungen veranlassen muſs, die, da verschiedne Dogmatiker von ganz verschiednen Prinzipien

ausgehen können, einander widerstreiten werden, ohne doch einander gründlich zu widerlegen. Daher sind so viele dogmatische Lehrgebaüde in der Philosophie entstanden, daſs die Geschichte dieser Wissenschaft fast nichts als eine Erzählung der mannichfaltigen dogmatischen Verirrungen der philosophirenden Vernunft ist. Das dogmatische oder thetische Philosophiren muſs also gänzlich aufgegeben werden, wenn die philosophirende Vernunft mit einigem Erfolge sich ihrem Ziele annähern soll.

§. 118.

Der wesentliche Charakter des Skeptizismes oder der antithetischen Methode besteht darin, daſs der Philosophirende jede philosophische Behauptung, die sich als wahre und gewisse Erkenntniſs ankündigt, bestreitet, weil er die Möglichkeit einer solchen Erkenntniſs überhaupt bezweifelt, mithin auf ein entscheidendes Urtheil in philosophischer Hinsicht durchaus Verzicht leistet.

Anmerkung.

Der Skeptizism ist zwar zunächst nur gegen den Dogmatizism gerichtet. Er opponirt und protestirt unaufhörlich gegen dessen willkürliche Anmaſsungen, indem er entweder die Prinzipien desselben in Anspruch

nimmt oder dessen Blöfsen in den Folgerungen aus jenen Prinzipien aufdeckt. Aber hiebey bleibt der Skeptiker nicht stehen und kann auch nicht füglich stehen bleiben. Denn sobald er gefragt wird, was er denn selbst für wahr und gewifs halte, so bleibt ihm nichts übrig, als entweder selbst irgend etwas dogmatisch zu behaupten, oder geradezu alles zu bezweifeln und zu verneinen. Das Erste kann er nicht, wenn er nicht selbst wegen seiner dogmatischen Behauptung in Anspruch genommen werden will. Also bleibt ihm nur das Zweyte übrig. Er mufs sich dem transzendentalen Zweifel (§. 114.) ergeben d. h. auf alles entscheidende Urtheil Verzicht leisten und alle Erkenntnifs für unsicher und ungewifs ausgeben. Hier findet er sich aber in einem neuen Dilemma befangen. Man kann ihn nämlich wieder fragen, ob der Satz: Alles ist ungewifs, von ihm selbst für gewifs oder für ungewifs gehalten werde. Hält er ihn für gewifs, so widerspricht er sich, indem er alles für ungewifs erklärt und doch diese seine Behauptung für gewifs hält. Hält er ihn für ungewifs, so bezweifelt er seinen eignen Skeptizism und er steht dann wieder mit sich selbst im Widerspruche. Die alten Skeptiker fielen würklich auf dieses Extrem, indem sie sagten: *Nihil sciri posse, ne id ipsum quidem.* Und in der That mufs der konsequente Skeptizism sich selbst mit einschliefsen. Dadurch aber hebt er sich selbst wieder auf. Denn wenn auch das nicht einmal gewifs ist, dafs nichts gewifs sey, so verweifelt der Skeptiker an sich selbst

und er weiſs eigentlich gar nicht, was er will. Wozu bestreitet er denn die Behauptungen des Dogmatikers? Doch wohl, um das Irrige und Falsche in ihnen zu zeigen? Aber der menschliche Geist will nicht bloſs das Irrige und Falsche einsehen, sondern auch das entgegenstehende Wahre erkennen. Giebt es gar kein entgegenstehendes Wahre, so giebt es auch eigentlich nichts Irriges und Falsches. Denn es ist etwas nur insofern irrig und falsch, als es der Wahrheit widerstreitet. Und wenn ich einsehe, daſs etwas irrig und falsch sey, so muſs ich doch diese Einsicht selbst für wahr halten, sonst hab' ich kein Recht, jenes als irrig und falsch zu verwerfen. Der Skeptizism ist also, wenn er zu gar keinem gewissen Resultate führen soll, ein völlig zweckloses Disputirspiel. Er kann demnach, so heilsam er auch als Zuchtmeister des Dogmatizismes ist, an und für sich selbst nicht gebilligt werden. Daher hat das skeptische oder antithetische Philosophiren nur einen relativen Werth (nämlich in Beziehung auf die dogmatischen Philosophen, um die stolzen Anmaſsungen derselben niederzuschlagen und sie vorsichtiger und bescheidner in ihren Spekulazionen zu machen) aber keinen absoluten. Denn es kommt dadurch keine allgemeingültige philosophische Erkenntniſs zu Stande, vielmehr geht der Skeptizism auf Vernichtung einer solchen Erkenntniſs aus *). Da aber das Bedürfniſs einer

*) Daher haben sich die Skeptiker mit Unrecht Zetetiker (ζητητικοι) genannt; denn sie suchen eigentlich

solchen Erkenntniſs in theoretischer und praktischer Hinsicht dem menschlichen Geiste stets fühlbar bleibt, so vermag auch der Skeptizism den Dogmatizism nie zu vertilgen; sondern, wenn auch jener diesen in einer gewissen Form zerstört hat, so hebt dieser dennoch über kurz oder lang sein Haupt in einer andern Gestalt empor. So wie nun der Dogmatizism ein philosophischer Despotism ist (§. 117. Anmerkung), so kann man den Skeptizism einen philosophischen Anarchism nennen. Denn da er in der Philosophie gar keine sichern Erkenntniſsprinzipien zuläſst, so müſste auf dem Gebiete der Philosophie eine totale Anarchie stattfinden, wenn der Skeptizism auf demselben herrschend wäre, wofern anders dann noch von einem Gebiete der Philosophie die Rede seyn könnte *).

keine wahre und gewisse Erkenntniſs, sondern widerstreben derselben. Schicklicher heiſsen sie auch Aporetiker (ἀπορητικοι), weil sie den transzendentalen Zweifel zur Grundmaxime ihres Philosophirens machen.

*) Der Skeptizism ist auf der einen Seite eine sehr natürliche Art zu philosophiren, sobald man die Mängel der vorhandnen dogmatischen Lehrgebaüde einsieht und doch kein besseres an deren Stelle zu setzen weiſs. Auch ist diese Art zu philosophiren sehr bequem, indem es weit leichter ist, eine Behauptung zu bestreiten, als selbst etwas zu beweisen. Überdieſs schmeichelt sie der Eitelkeit, indem sie dem Philosophirenden, der im Stande ist, die Mängel aller

§. 119.

Der wesentliche Charakter des Kritizismes oder der synthetischen Methode.

dogmatischen Theorien zu durchschauen und sich dabey doch eines entscheidenden Urtheils zu enthalten, den Schein der Überlegenheit und zugleich der Bescheidenheit giebt. Aber auf der andern Seite ist sie der Natur des menschlichen Geistes so zuwider, daſs selbst der Skeptiker sich nicht stets im Zustande der absoluten Epoche oder durchgängigen Aphasie behaupten kann, sondern wenigstens insgeheim der einen oder andern Meynung seinen Beyfall giebt und entweder für die Affirmative oder für die Negative eingenommen ist. Auch ist die gepriesene Ataraxie der Skeptiker nichts weniger, als eine nothwendige Folge des Skeptizismes. Denn woferne dieselbe nicht etwan eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit selbst ist (was wohl eben keine gute Folge des Skeptizismes wäre), so muſs das Zweifeln an aller Wahrheit und Gewiſsheit der Erkenntniſs das Gemüth um so mehr beunruhigen, je lebhafter ein Mensch seiner höhern Bestimmung eingedenk ist und je inniger er zur Erreichung derselben eine sichere Richtschnur seines Thuns und Lassens und einen vesten Grund seines Glaubens und Hoffens wünschen muſs. Der Skeptizism ist daher für Moralität und Religiosität keineswegs so gefahrlos, als man beym ersten Anblicke glauben möchte. Wenn übrigens einige den Skeptizism einen negativen Dogmatizism genannt und ihn dem positiven oder dem schlechthin sogenannten Dogmatizisme entgegengesetzt haben, so kann jene Benennung in-

besteht darin, daſs der Philosophirende auf der einen Seite weder willkürlich noch transzendent verfährt, sondern, indem er sich zuvörderst allgemeingültiger Prinzipien und durch dieselben des absoluten Gränzpunktes der philosophischen Erkenntniſs zu bemächtigen sucht, mit steter Rücksicht auf beydes die ursprünglichen Gesetze seiner Thätigkeit erforscht, auf der andern aber weder alles bezweifelt noch alles für wahr und gewiſs hält, was den Schein

soferne stattfinden, als der Skeptiker die Behauptung: Nichts ist gewiſs, als ein zweifelloses Dogma aufstellt und als Prinzip seiner Philosophie den Prinzipien der Dogmatiker entgegensetzt. Sofern aber der konsequente Skeptiker seinen Zweifel selbst in jenen Satz mit einschlieſst, hat er eigentlich mit dem Dogmatiker nichts weiter gemein, als daſs es seiner Philosophie (wenn man ein zweckloses *Pro*- und *Contra*-disputiren Philosophie nennen will) an einem Fundamente fehlt. *Per indirectum* aber hat der Skeptizism zur Entstehung des antithetischen dogmatischen Systems der Philosophie (des Idealismes) Veranlassung gegeben. Denn nachdem die Skeptiker angefangen hatten, die Realität der Auſsenwelt zu bezweifeln, konnte es nicht an Dogmatikern fehlen, welche sie geradezu laügneten. Daher ist der Dogmatizism nur vermittelst des Skeptizismes von einem Extreme zum andern übergegangen.

der Wahrheit und Gewifsheit an sich trägt, sondern jede Behauptung, bevor er sie als Lehrsatz in das System seiner Überzeugungen aufnimmt, sorgfältig und genau prüft.

Anmerkung 1.

Der Kritizism oder die synthetische Methode vermeidet die Fehler der beyden vorhergehenden Methoden und vereinigt in sich das Gute derselben. Sie ist dogmatisch und skeptisch zugleich, wie das System des transzendentalen Synthetismes, das aus dieser Methode hervorgeht, realistisch und idealistisch zugleich ist. Sie hat mit dem Dogmatizisme gemein, dafs sie von Prinzipien ausgeht, aber sie vermeidet bey Aufstellung derselben alle Willkür und Transzendenz. Sie hat mit dem Skeptizisme gemein, dafs sie bey allen Behauptungen das Für und Wider reiflich erwägt, aber sie will dadurch nicht alle Wahrheit und Gewifsheit der Erkenntnifs vernichten, sondern das Wahre und Gewisse erforschen und von dem Falschen und Ungewissen rein absondern. Die synthetische Methode ist also die eigentliche zetetische, und der Kritizism der wahre philosophische Republikanism. Denn wer kritisch philosophirt, handelt weder im despotischen noch im anarchischen, sondern im ächt republikanischen Geiste, indem vermöge des kritischen Verfahrens jedem, der vernünftige Gründe vorzubringen

weiſs, als Bürger des philosophischen gemeinen Wesens das Recht zukommt, die allgemeine Menschenvernunft in seiner Person zu repräsentiren und seine Überzeugung nicht als bloſse Privatmeynung sondern als Gesetz für alle denkende Mitbürger geltend zu machen, da hingegen der Dogmatizism nur seinem Systeme gehuldigt wissen will und der Skeptizism zum voraus jede Behauptung verurtheilt, welche auf wissenschaftliche Evidenz Anspruch macht. Die synthetische oder kritische Philosophirmethode ist also einzig und allein dasjenige Verfahren, bey welchem die Freyheit des eignen Urtheils mit der strengsten Gesetzmäſsigkeit im Denken vereinbar ist, welches also auch am sichersten auf Resultate führen muſs, die der allgemeinen Beystimmung würdig sind. — Übrigens darf der Kritizism nicht mit dem Kantizisme verwechselt werden. Denn obwohl Kant in seinen kritischen Schriften würklich nach kritischer Methode überhaupt verfahren ist, so kommt doch diese Methode in jenen Schriften mit gewissen eigenthümlichen Modifikazionen vor, die nicht als charakteristische Bestimmungen derselben angesehen werden dürfen. Noch weniger darf Kritizism mit kritischer oder kantischer Philosophie verwechselt werden. Denn jener ist Methode, diese System, und zwar entweder ein kritisches d. h. nach kritischer Methode aufgeführtes System überhaupt, oder ein kantisch-kritisches System, in welchem Mängel und Fehler mancherley Art vorkommen mögen.

Anmerkung 2.

Alles Philosophiren ist anfangs dogmatisch; denn man lernt den Gränzpunkt des Philosophirens und die dadurch bestimmten Schranken der philosophischen Erkenntnifs nur durch Philosophiren kennen. Bevor man also diese Kenntnifs erlangt hat und die mannichfaltigen Abwege weifs, auf welche die Spekulazion ohne diese Kenntnifs gerathen kann, so lange ist das Philosophiren nichts weiter als ein Dogmatisiren, durch welches die verschiedensten, oft einander gerade zu entgegengesetzten Lehrmeynungen zum Vorschein kommen. Wenn nun die philosophirende Vernunft sich einige Zeit mit dogmatischen Spekulazionen beschäftigt und dadurch einige Stärke im Spekuliren gewonnen hat, so fängt sie auch an skeptisch zu philosophiren. Denn aus den verschiednen einander widerstreitenden Lehrmeynungen des Dogmatizismes entspringt sehr natürlich der Gedanke, ob wohl auch in allen diesen Behauptungen etwas Wahres und Gewisses enthalten, ja ob wohl überhaupt dem menschlichen Geiste eine wahre und gewisse Erkenntnifs erreichbar seyn möchte. Dieser Gedanke entwickelt sich immer mehr und wird zur skeptischen Denkart, für und wider alles zu disputiren und nichts mit Gewifsheit zu behaupten. Es werden sogar die skeptischen Argumente gegen die Wahrheit und Gewifsheit der Erkenntnifs (τροποι της εποχης) in ein System gebracht und so eine besondre Art zu philosophiren zu einer würklichen Philosophie, genannt skeptische Philosophie, erhoben. Von nun an beginnt ein langer

Kampf zwischen dem Dogmatizisme und Skeptizisme, der nicht eher enden kann, als bis eine bessere Methode zu philosophiren die Vorzüge jener beyden in sich vereinigt, ohne sich ihre Fehler zu Schulden kommen zu lassen. Denn wenn der Kampf des Dogmatizismes und Skeptizismes nicht zwecklos seyn soll, so kann er nicht ewig dauern, sondern er muſs endlich auf Resultate führen, wodurch die Ansprüche beyder an einander befriedigt und die philosophirende Vernunft mit sich selbst in Einstimmung gebracht wird.

Anmerkung 3.

Man hat zuweilen auſser den bisher charakterisirten drey Methoden des Philosophirens noch eine vierte, die eklektische, empfohlen. Allein da sich auſser dem thetischen, antithetischen und synthetischen Verfahren der philosophirenden Vernunft weiter kein regelmäſsiges Verfahren denken läſst, so ist der Eklektizism eigentlich keine Methode des Philosophirens, sondern vielmehr eine Unmethode. Denn er besteht lediglich darin, daſs man, ohne von Prinzipien auszugehen, aus allen Systemen verschiedner Philosophen allerley zusammenraft, was einem gerade das Wahrscheinlichste dünkt. Auf diese Art kommt aber bloſs ein Aggregat heterogener Meynungen, welche das lose Band des Zufalls zusammengereihet hat, zu Stande, nicht aber eine vest gegründete und innig zusammenhangende Wissenschaft, kein System, in dem alle Theile durch die Idee des Ganzen und alle Behauptungen durch Prinzipien bedingt sind.

Der Eklektizism ist also nichts anders als ein seichter Synkretism; denn durch ihn werden alle Systeme in ein *Chaos confusum* zusammengemischt. Eine ächte Auswahl kann nur kritisch getroffen werden. Denn die wahre Krisis prüft jedes System und jede einzelne Behauptung unparteyisch und behält überall das Beste; aber sie findet dasselbe nicht durch beliebiges Zusammenraffen, sondern indem sie von sichern Prinzipien ausgeht, bietet sich das Wahre und Gute, was in andern Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, die einer wahren Wissenschaft angemessen ist. Es giebt also nur drey Methoden des Philosophirens, nämlich:

I.) Thetische Methode — Dogmatizism.
II.) Antithetische Methode — Skeptizism.
III.) Synthetische Methode — Kritizism.

Eben so gab es oben nur drey Systeme der Philosophie, nämlich:

I.) Thetisches System — Realism.
II.) Antithetisches System — Idealism.
III.) Synthetisches System — Synthetism.

Mithin sind alle besondern Methoden und alle besondern Systeme einzelner Philosophen nur verschiedne Modifikazionen jener drey Grundmethoden und dieser drey Grundsysteme.

Der philosophischen Methodenlehre

zweyter Abschnitt.

Architektonische Methodenlehre.

§. 120.

Da durch die kritische Methode des Philosophirens die philosophische Erkenntniſs ein wissenschaftliches oder systematisches Ganze werden soll, so muſs sich von diesem Ganzen im voraus ein architektonischer Grundriſs entwerfen lassen. In diesem Grundrisse muſs zuerst die Idee des Ganzen selbst und sodann dieser Idee gemäſs die Zahl, die Beschaffenheit und das Verhältniſs der einzelnen Theile des Ganzen bestimmt werden. Folglich zerfällt die architektonische Methodenlehre wieder in die Lehre vom Begriffe der Philosophie und in die Lehre von den Theilen der Philosophie, als zwey untergeordnete Theile.

Anmerkung.

Daſs vom Begriffe und von den Theilen der Philosophie erst am Ende der Fundamentalphilosophie gehandelt wird, liegt in der Natur der Sache. Denn man kann den Begriff und die Theile einer Wissenschaft nicht eher genau bestimmen, als bis man sich der Prinzipien einer Wissenschaft bemächtigt hat. Da indessen jedem, der eine Wissenschaft auch nur zu bearbeiten anfangen will, schon eine dunkle Idee von dem Inhalte und Umfange derselben vorschweben muſs, so sind bereits oben in der Einleitung zur Fundamentalphilosophie vorlaüfige Erklärungen darüber gegeben worden, welche nun in diesem letzten Abschnitte derselben ihre Bestätigung erhalten werden.

Der architektonischen Methodenlehre

erstes Hauptstück.

Vom Begriffe der Philosophie.

§. 121.

Der Begriff der Philosophie, als einer eigenthümlichen Wissenschaft, muſs sich von den Begriffen aller andern Wissenschaften durch die Eigenthümlichkeit der philosophischen Erkenntniſs unterscheiden.

§. 122.

Die philosophische Erkenntniſs soll ein Wissen von einem gewissen Gegenstande seyn und eben daraus soll die Wissenschaft, Philosophie genannt, entspringen.

§. 123.

So vielerley Arten des Wissens es giebt, so vielerley Arten der Erkenntniſs muſs es auch geben. Nun giebt es zuvörderst ein

empirisches und ein razionales Wissen (§. 96.); also giebt es auch eine empirische und razionale Erkenntniſs.

§. 124.

Daſs die philosophische Erkenntniſs keine empirische sey, versteht sich von selbst. Denn der Philosoph ist eben nur dadurch Philosoph, daſs er sich über die bloſse Empirie durch Selbstthätigkeit seiner Vernunft erhebt und das Ursprüngliche oder *a priori* Bestimmte als Bedingung des Empirischen zu erforschen sucht. Mithin ist seine Erkenntniſs ihrem wesentlichen Charakter nach razional.

Anmerkung.

Der Philosoph geht zwar von etwas Empirischem, nämlich von Thatsachen des Bewuſstseyns aus, weil nur diese unmittelbar gewiſs sind, und bedient sich derselben als materialer Erkenntniſsprinzipien (§. 40 bis 44.). Aber eben weil er von denselben ausgeht, so dienen sie ihm nur als Anfangspunkte des Philosophirens (αρχαι), an welche er seine höheren Untersuchungen anknüpft. Der eigentliche Gegenstand seiner Nachforschung sind nicht jene Thatsachen selbst, sondern das Ursprüngliche, als transzendentale Bedingung des Empirischen, die *a priori* bestimmten Gesetze seiner Thätigkeit, wovon

eben jene Thatsachen abhangen. Diese Gesetze kann er nur durch selbstthätige Spekulazion seiner Vernunft kennen lernen. Folglich ist seine Erkenntniſs in Rücksicht ihres Gehalts (*materia*) eine razionale Erkenntniſs.

§. 125.

Da das razionale Wissen theils mathematisch theils philosophisch ist (§. 97.), so ist auch die razionale Erkenntniſs theils mathematisch theils philosophisch. Die philosophische Erkenntniſs unterscheidet sich also von der mathematischen eben dadurch, wodurch sich das philosophische Wissen vom mathematischen unterscheidet.

Anmerkung 1.

Der Philosoph konstruirt seine Begriffe eben so wohl als der Mathematiker, wie bereits oben (in den Anmerkungen zum 97. §.) erwiesen worden. Aber dieser konstruirt sie durch und für das Anschauungsvermögen — intuitiv — jener durch und für das Denkvermögen — diskursiv. Dieser Unterschied ist lediglich formal, ob er gleich aus dem verschiednen Gehalte der Mathematik und Philosophie nothwendig entspringt. Die philosophische Erkenntniſs ist also in Rücksicht ihrer Gestalt (*forma*) eine diskursive Erkenntniſs.

Anmerkung 2.

Da die Thatsachen des Bewufstseyns nur durch innere Anschauung, durch Selbstanschauung des Ichs als philosophirenden Subjektes aufgegriffen werden können; da ferner die Begriffe von dem Ursprünglichen im Ich nur diskursiv konstruirt werden und diese Konstrukzion eine intellektuelle Thätigkeit des Gemüths ist; und da endlich jene Selbstanschauung und diese intellektuelle Thätigkeit zusammengenommen diejenige Operazion konstituiren, welche man Philosophiren nennt: so kann man wohl sagen, die philosophische Erkenntnifs beruhe auf intellektueller Anschauung. Denn das Philosophiren ist selbst nichts anders als eine mit intellektueller Thätigkeit verbundne Selbstanschauung. Vergl. §. 79. Anm. 5.

§. 126.

Die Philosophie ist also die zur Wissenschaft (in formaler Bedeutung, §. 98.) oder zum System erhobne philosophische Erkenntnifs, mithin die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit der gesammten Thätigkeit unsers Geistes — oder — von der Urform des Ichs.

Anmerkung 1.

Die Urform (*forma originaria*) des Ichs bedeutet nichts anders als dessen ursprüngliche

Handlungsweise (*forma agendi originaria*, §. 74.). Die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs aber ist bestimmt durch die Gesetze seiner Thätigkeit, wieferne sich die Vermögen des Ichs bey ihrer Würksamkeit nach denselben richten und dadurch in gewisse Schranken ursprünglich eingeschlossen sind. Da nun die philosophische Erkenntnifs eben dieses Ursprüngliche zum Gegenstande hat (§. 124.): so kann man mit Recht sagen: Die Philosophie ist die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit, oder von dem, was in unserm Gemüthe *a priori* bestimmt ist, oder noch kürzer von der Urform des Ichs.

Anmerkung 2.

Mit dieser Bestimmung des Begriffs der Philosophie stimmen auch gröfstentheils die Erklärungen überein, welche die Philosophen von jeher von ihrer Wissenschaft gegeben haben. Den Worten nach lauten freylich diese Erklärungen sehr verschhieden; auch enthalten dieselben bald mehr, bald weniger Merkmale, oder die Merkmale sind nicht präzis genug angegeben. Aus allen aber leuchtet eine gewisse den Philosophen bald dunkler bald heller vorschwebende und sie bey ihren Untersuchungen leitende Idee hervor, vermöge welcher sie nach den höchsten und letzten Gründen der menschlichen Überzeugungen und Handlungen forschten und diese Gründe in demjenigen zu finden glaubten, was in der menschlichen Erkenntnifs (der theore-

tischen und praktischen) allgemein und nothwendig sey. Jene Gründe aber können nur in den ursprünglichen Gesetzen der Thätigkeit des menschlichen Geistes liegen, durch welche zugleich dasjenige bestimmt ist, was im Theoretischen und Praktischen für alle Menschen nothwendiger Weise gültig ist. Also war es eigentlich den Philosophen von jeher um wissenschaftliche Erkenntniſs des Ursprünglichen oder des *a priori* Bestimmten in unserm Gemüthe zu thun, ob sie gleich dasselbe oft mit dem Empirischen oder *a posteriori* Bestimmten verwechselten und vermischten, weil sie sich jenen Zweck nicht deutlich genug dachten. Unstreitig gebürt KANTEN die Ehre, daſs er zuerst durch seine transzendentalen Untersuchungen den wahren Charakter der Philosophie genau bezeichnet und sich schon dadurch ein Verdienst um die Philosophie erworben hat, das von keinem seiner Nachfolger je verdunkelt werden kann.

Der architektonischen Methodenlehre

zweytes Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie.

§. 127.

Das System der Philosophie muſs zuvörderst aus zwey Haupttheilen bestehen, wovon der eine die philosophische Grundlehre (*archaologia philosophica* s. *philosophia fundamentalis*) und der andre die abgeleitete Philosophie (*philosophia derivativa*) heiſsen kann.

Anmerkung 1.

Unter Theilen der Philosophie ist nichts anders zu verstehen als die einzelnen Disziplinen, welche das Ganze der Wissenschaft, Philosophie genannt, ausmachen. Denn obgleich dieses Ganze, wie ein organischer Körper, in allen seinen Theilen aufs innigste zusammenhangt, so daſs kein Theil ohne den andern ein vollständiges Ganze der Erkenntniſs ausmachen kann: so erfodert es doch die Beschränktheit des menschlichen Denkvermögens, die

Theile selbst im Einzelnen zu betrachten, um sie desto genauer erwägen zu können. Daher hat man ganz natürlich die Philosophie wie jede andre Hauptwissenschaft (Mathematik, Medizin, Jurisprudenz u. s. w.) in mehre einzelne Wissenschaften zerlegt, welche bloſse Theile der gesammten philosophischen Erkenntniſs sind. Es muſs aber bey Betrachtung oder Bearbeitung dieser Theile immer die Idee des Ganzen dem Gemüthe vorschweben und man muſs von Erwägung der einzelnen Theile immer wieder sich zur Überschauung des Ganzen erheben, wenn man nicht zu beschränkten und einseitigen Ansichten verleitet werden will. Eben darum soll jetzt die architektonische Methodenlehre die sämmtlichen philosophischen Wissenschaften als Theile eines und desselben Ganzen darstellen.

Anmerkung 2.

Die Fundamentalphilosophie, als erster Theil der Philosophie, ist die Wissenschaft von der Möglichkeit der Philosophie selbst. Sie untersucht daher die Prinzipien der philosophischen Erkenntniſs überhaupt und stellt diejenigen Grundsätze auf, welche für alle übrige philosophische Wissenschaften gültig und von welchen diese abhängig sind. Sie heiſst ebendarum Grundlehre oder Archologie. Auch kann sie schlechthin die erste Philosophie (*philosophia prima*) ihrem Range nach genannt werden, ob sie gleich ihrem Daseyn nach die letzte unter den ausgebildeten philosophischen

Disziplinen ist *). Sie ist folglich auch das **Organon** für alle übrigen Theile der Philosophie. Denn diese enthalten lauter philosophische Erkenntnisse, welche nur als **Folgesätze** von den Lehrsätzen der Fundamentalphilosophie anzusehen sind. Daher kann man sehr schicklich alle übrigen philosophischen Wissenschaften unter dem Titel der **Derivativphilosophie** zusammenfassen und sie der **Fundamentalphilosophie** entgegensetzen.

Anmerkung 3.

Was hier Fundamentalphilosophie genannt worden ist, haben Einige auch **Elementarphilosophie**, Andre **Transzendentalphilosophie** genannt. Der erste Name ist darum nicht recht passend, weil die Fundamentalphilosophie selbst aus einer Elementarlehre und Methodenlehre besteht, mithin das Ganze nicht mit dem Theile einerley Namen führen kann. Die zweyte Benennung wäre an sich nicht ganz unschicklich, wenn man damit eine höhere, gleichsam über theoretische und praktische Philosophie erhabne Wissenschaft anzeigen wollte.

*) *Philosophia prima* wurde sonst auch die **Ontologie** genannt; da diese aber nur als erster Theil der Metaphysik die Grundlage von dieser besondern philosophischen Disziplin ist, so kann die Ontologie nur *philosophia prima sensu relativo* genannt werden. Die Fundamentalphilosophie aber ist als Grundlage der gesammten Philosophie *philosophia prima sensu absoluto*.

Da aber das Transzendentale das Ursprüngliche sowohl in Ansehung des Theoretischen als des Praktischen bedeutet, so ist eigentlich die ganze Philosophie, wieferne sie nicht angewandte, sondern reine Philosophie ist (wovon tiefer unten die Rede seyn wird), transzendental. Man müfste also Transzendentalphilosophie im engern und weitern Sinne unterscheiden. In jenem Sinne bedeutete der Ausdruck die philosophische Grundwissenschaft, in diesem die ganze reine Philosophie.

§. 128.

Da alle Thätigkeit des Gemüths entweder theoretisch oder praktisch ist, so mufs auch die Derivativphilosophie theils theoretisch theils praktisch seyn. Die theoretische Philosophie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit des Ichs in Ansehung des Vorstellens und Erkennens oder der Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive; die praktische aber Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit des Ichs in Ansehung des Strebens und Handelns oder der Bestimmung des Objektiven durch das Subjektive.

Anmerkung.

Der Unterschied der theoretischen und praktischen Thätigkeit ist bereits in der Elementarlehre

(§. 75.) auseinandergesetzt worden. Jene ist immanent und ideal, diese transeunt und real. Übrigens heifst die theoretische Philosophie zwar auch Spekulativphilosophie und die praktische auch Moralphilosophie. Man mufs aber dann den ersten Ausdruck im engern und den zweyten im weitern Sinne nehmen. Denn spekulirt wird eigentlich auch in der praktischen Philosophie, nämlich über die Praxis selbst; und die schlechthin sogenannte Moral oder Sittenlehre macht nur einen Theil der praktischen Philosophie aus. Die theoretische Philosophie betrifft eigentlich das Nothwendige, die praktische das Freye in unsrer Thätigkeit. Jene stellt daher Naturgesetze des menschlichen Geistes (*leges physicae*), diese Sittengesetze (*leges ethicae*) auf. §. 81. Anm. 3.

§. 129.

Die theoretische Philosophie zerfällt wieder in drey Haupttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nämlich die Denklehre (*logica* s. *dianoeologia*), die Erkenntnifslehre (*metaphysica* s. *gnoseologia*) und die Geschmackslehre (*aesthetica* s. *callologia*).

Anmerkung 1.

Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie theoretisch oder spekulativ ist, betreffen

1.) das blofse Denken oder das Denken als blofse innere Thätigkeit betrachtet, welches

darin besteht, daſs die Vorstellungen nur auf einander selbst bezogen werden, ohne weiter auf den Gegenstand, worauf sie sich auſserdem noch beziehen mögen, Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Denken nennen. Hierauf bezieht sich die Logik, als erster Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch schlechtweg die Denklehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des bloſsen Denkens beschäftigt. Das formale Denken kann mithin auch das logische, und die Logik selbst die theoretische Formalphilosophie heiſsen.

2.) Das Denken eines bestimmten Gegenstandes oder das materiale Denken. Hierauf bezieht sich die theoretische Materialphilosophie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Denken kann erwogen werden

a.) an sich oder überhaupt, wieferne sich die Vorstellungen auf einen Gegenstand als solchen beziehen und dieser dadurch als ein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Hierauf bezieht sich die Metaphysik, als zweyter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Erkenntniſslehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des Erkennens beschäftigt. Das materiale Denken als Erkenntniſs überhaupt kann mithin auch das metaphysische heiſsen.

b.) in besondrer Beziehung auf das Gefühl (der Lust und Unlust) wieferne die Vor-

stellung eines Gegenstandes ein solches Spiel der Erkenntnifskräfte bewürkt, dafs aus der blofsen Kontemplazion des Gegenstandes dem Gemüthe ein uninteressirtes Wohlgefallen an demselben entspringt, wo also mit Empfindung dessen, was an einem erkannten Gegenstande schön (und erhaben) ist oder mit Geschmack gedacht wird. Hierauf bezieht sich die Ästhetik, als dritter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Geschmackslehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit der Geschmacksurtheile beschäftigt. Das materiale Denken als ein geschmackvolles Denken kann mithin auch das ästhetische heifsen.

*) Die Ausdrücke Metaphysik und Ästhetik werden hier in ihrer alten Bedeutung genommen. Wir verstehen also hier unter dem ersten nur die Metaphysik als theoretische Wissenschaft, welche KANT Metaphysik der Natur nennt und ihr die Metaphysik der Sitten entgegensetzt. Denn diese ist nichts anders als Rechts- und Tugendlehre; gehört folglich zur praktischen Philosophie. Den letzten Ausdruck aber verstehen wir so, wie ihn BAUMGARTEN als Urheber verstanden hat. Denn die von KANT sogenannte transzendentale Ästhetik gehört zur Metaphysik oder Erkenntnifslehre, indem diese von den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit, von Raum und Zeit als Formen der Anschauung (und Empfindung) handeln mufs.

Anmerkung 2.

Man kann den Charakter, das Verhältniſs und den Zusammenhang der drey Haupttheile der theoretischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft diese Philosophie die Übereinstimmung der Vorstellungen und Erkenntnisse

1.) unter einander,

2.) mit dem Objektiven an und für sich betrachtet, und

3.) mit dem Objektiven in seiner Beziehung auf das Subjektive, das Wohlgefallen; mithin das Wahre, wiefern es abhangt vom logischen, metaphysischen und ästhetischen Gebrauche des theoretischen Vermögens; folglich

1.) die Richtigkeit im Denken — logische Wahrheit,

2.) die Gründlichkeit im Erkennen — metaphysische Wahrheit, und

3.) den Geschmack im Beurtheilen der Erkenntniſsobjekte — ästhetische Wahrheit.

§. 130.

Die praktische Philosophie zerfällt ebenfalls in drey Haupttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nämlich die Rechtslehre (*jus naturae* s. *dicaeologia*), die Tugendlehre (*ethica* s. *aretologia*) und die Religionslehre (*ethico-theologia* s. *eusebiologia*).

Anmerkung 1.

Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie praktisch oder moralisch ist, betreffen

1.) das blofse Handeln oder das Handeln als blofse äufsere Thätigkeit betrachtet, welches darin besteht, dafs die Bestrebungen sinnlich-vernünftiger Wesen nur als äufsere Erscheinungen sich auf einander beziehen und wechselseitig beschränken, ohne weiter auf die zum Grunde liegenden Absichten oder Gesinnungen und deren Angemessenheit zum absoluten Pflichtgebote der Vernunft Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Handeln nennen. Hierauf bezieht sich das Naturrecht, als erster Theil der praktischen Philosophie, welcher richtiger die Rechtslehre genannt wird, weil das natürliche Recht selbst das Objekt der Wissenschaft ist. Das formale Handeln kann mithin auch das juridische, und die Rechtslehre selbst die praktische Formalphilosophie heifsen.

2.) Das Handeln mit Zweck oder nach den zum Grunde liegenden Gesinnungen und Absichten, das materiale Handeln. Hierauf bezieht sich die praktische Materialphilosophie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Handeln kann erwogen werden

a.) an sich oder überhaupt, wieferne sich unsre Bestrebungen auf gewisse Maximen als innere Bestimmungsgründe derselben und dadurch auf ein unbedingtes Pflichtgesetz als oberste Norm

aller Maximen beziehen. Hievon handelt die Ethik oder Moral im engern Sinne (§. 128. Anmerk.) als zweyter Theil der praktischen Philosophie, welcher schicklicher die Tugendlehre genannt werden kann, weil das tugendhafte Handeln das eigentliche Objekt dieser Wissenschaft ist. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann aber auch das ethische oder moralische heifsen, sobald man diese Ausdrücke nur im engern Sinne nimmt, in welchem die Tugendlehre auch eine Sitten- oder Pflichtenlehre genannt wird.

b.) in besondrer Beziehung auf den Endzweck (der Vernunft), wieferne die Bestrebungen vernünftiger Wesen auf ihren Zustand, als Besitz des höchsten Gutes, bezogen werden, an dessen mögliche Realisirung wir praktisch zu glauben genöthigt sind. Hievon handelt die Ethikotheologie, als dritter Theil der praktischen Philosophie, welcher auch die Religionslehre genannt werden kann, weil der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, als Grundlehren aller Religionen, den Hauptgegenstand dieser Wissenschaft ausmachen. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann mithin auch das religiöse Handeln heifsen (§. 84.) *).

Anmer-

*) Man sagt zuweilen auch natürliche Rechtslehre, natürliche Sitten- oder Tugendlehre, und natürliche Religionslehre, um diese Wissenschaften als philosophische von den ihnen entsprechenden juristischen und

Anmerkung 2.

Man kann den Charakter, das Verhältniſs und den Zusammenhang der drey Haupttheile der praktischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft diese Philosophie die Übereinstimmung der Bestrebungen und Handlungen

1.) unter einander,

2.) mit dem Objektiven (dem unbedingten Pflichtgebote) an und für sich betrachtet, und

3.) mit dem Objektiven in seiner Beziehung auf das Subjektive, die Seeligkeit; mithin das Gute, wiefern es abhangt vom juridischen, ethischen und religiösen Gebrauche des praktischen Vermögens; folglich

1.) die Rechtlichkeit im Verhalten — juridische Güte,

und theologischen Wissenschaften, welche positiv oder historisch-statutarisch sind, zu unterscheiden. Allein jener Beysatz ist nicht nöthig, weil es sich von selbst versteht, wenn Rechtslehre, Tugendlehre und Religionslehre schlechtweg gesagt wird, daſs die philosophischen Wissenschaften dieses Namens zu verstehen sind. Auch kann jener Zusatz Miſsverständnisse veranlassen, wenn man das Wort Natur in materialer und nicht in formaler Bedeutung nimmt. Denn ein eigentlich physisches Recht, eine physische Tugend und eine physische Religion sind Undinge. Recht, Tugend und Religion hangen nicht von der Natur auſser uns, sondern von der moralischen Anlage in uns ab, welche man zuweilen auch die moralische Natur des Menschen nennt.

2.) die Rechtschaffenheit in der Gesinnung — ethische Güte, und

3.) die Gottseeligkeit im ganzen Lebenswandel oder die Frömmigkeit — religiöse Güte.

§. 131.

Jede einzelne Disziplin der Derivativphilosophie kann theils als rein razionale theils als empirisch razionale Wissenschaft behandelt und ihr daher ein reiner und ein angewandter Theil gegeben, folglich auch die ganze Philosophie in die reine und angewandte eingetheilt werden.

Anmerkung 1.

In der Denklehre, Erkenntnifslehre u. s. w. müssen zuvörderst die Gesetze, welche sich auf die verschiednen Arten der Thätigkeit des Ichs beziehen — je nachdem diese den Gegenstand der Untersuchung in jeder besondern Disziplin ausmachen — so dargestellt werden, wie es der Urform des Ichs angemessen ist d. h. lediglich nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. Sodann kann man aber auch die verschiednen Arten der Thätigkeit des Ichs unter denjenigen Modifikazionen erwägen, welche in Rücksicht ihrer stattfinden, wenn und wieferne sie sich auf gewisse in der Erfahrung gegebne Gegenstände und davon abhangende Bedingungen der Anwendung beziehen. Jene Darstellung ist rein philosophisch, diese empirisch philosophisch. Man kann daher nicht blofs dieser oder jener, sondern allen philoso-

phischen Disziplinen, die zur Derivativphilosophie gehören — denn die Fundamentalphilosophie ist vermöge ihrer Natur blofs razional oder rein philosophisch — einen reinen und einen angewandten Theil geben. Allein der angewandte Theil gehört eigentlich nicht in die Philosophie, wieferne sie als System oder Wissenschaft ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze ausmachen soll, sondern er ist nur als ein Anhang zu jeder besondern Wissenschaft zu betrachten, dessen Inhalt und Umfang wegen der Unendlichkeit der Erfahrungsgegenstände und der davon abhangenden Mannichfaltigkeit empirischer Bedingungen unsrer theoretischen und praktischen Thätigkeit sich nicht erschöpfend und präzis bestimmen läfst. Daher ist auch für die sogenannte empirische Philosophie keine veste Gränzbestimmung möglich, sondern sie ist einer unendlichen Erweiterung fähig und befafst eigentlich alle empirisch razionale Wissenschaften, welche nicht mathematisch sind, in oder unter sich. Indessen ist es rathsam, der empirischen Philosophie nur so viel Theile zu geben, als die reine hat, und jedem Theile der reinen Philosophie den korrespondirenden Theil der empirischen sogleich beyzufügen, wie diefs in Ansehung einiger Disziplinen (z. B. der Logik, Moral) schon von manchen Bearbeitern geschehen ist.

Anmerkung 2.

Die rein philosophische Erkenntnifs ist, wie alle reine Erkenntnifs, eine Erkenntnifs *a priori;* nicht als wenn sie vor aller Erfahrung

in uns vorhanden, gleichsam angeboren wäre — denn alle Erkenntnifs, mithin auch die philosophische, entsteht erst in und mit der Erfahrung d. h. indem und nachdem wir in der Zeitreihe etwas wahrgenommen haben, und ist insofern Erkenntnifs *a posteriori* — sondern weil sich die rein philosophische Erkenntnifs auf das Ursprüngliche in uns bezieht. Dieses aber mufs als aller Erfahrung vorhergehend gedacht werden, denn es hangt selbst die Möglichkeit der Erfahrung davon ab, es liegt also als Bedingung der Erfahrung als dem Bedingten zum Grunde, mufs folglich *a priori* bestimmt seyn. Das Ursprüngliche in uns (die Vermögen, Gesetze und Schranken unsrer Thätigkeit) kann jedoch natürlicher Weise nicht eher zu unserm Bewufstseyn gelangen d. h. philosophisch erkannt werden, als bis wir schon thätig gewesen sind, bis sich unsre ursprüngliche oder *a priori* bestimmte Handlungsweise nach und nach an gegebnen Objekten entwickelt und gleichsam realisirt hat, also nur in und mit der Erfahrung. Daher mufs eben der Philosoph von Thatsachen des Bewufstseyns, welche innere Erfahrungen sind, ausgehen, um vermittelst derselben das Ursprüngliche in sich selbst zu erforschen. Aber daraus folgt nicht, dafs die auf diese Art bewürkte Erkenntnifs selbst empirisch oder *a posteriori* sey. Denn diefs ist nur diejenige Erkenntnifs, welche sich auf etwas bezieht, das uns erst durch Erfahrung gegeben wird, z. B. auf die Menschen, Thiere, Pflanzen u. s. w. die wir um uns her wahrnehmen. Das Ursprüngliche in uns selbst aber kann nicht durch Erfahrung gegeben

seyn, weil wir die Erfahrung selbst dadurch uns erst erwerben und alles Empirische darnach beurtheilen. Die Erkenntnifs des Ursprünglichen ist also auch wesentlich von der Erkenntnifs des Empirischen unterschieden. Sie entspringt nicht wie diese aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft selbst, wieferne sie philosophirende Vernunft ist d. h. wieferne die Intelligenz ihre höhere Erkenntnifskraft auf sich selbst absichtlich richtet und dadurch eine Erkenntnifs von sich selbst aus sich selbst erzeugt oder vom gemeinen Bewufstseyn zu einem philosophischen sich erhebt (§. 74. Anm. 5., §. 96 und 97. und §. 124.). Eben darum ist auch die rein philosophische Erkenntnifs ihrem wesentlichen Charakter nach durchaus transzendental und die gesammte reine Philosophie (reine Logik, reine Metaphysik u. s. w.) eine Transzendentalphilosophie. Wird daher die Fundamentalphilosophie vorzugsweise so genannt, so ist der Ausdruck dann im engern Sinne zu nehmen (§. 127. Anm. 3.)

§. 132.

Das System der Philosophie mufs nach dem Bisherigen aus folgenden Theilen bestehen:

I. Fundamentalphilosophie oder Grundlehre (Archologie).

II. Derivativphilosophie.

A.) Theoretische oder Spekulativphilosophie.

1.) Theoretische Formalphilosophie — Logik oder Denklehre (Dianöologie).

a.) reine. *b.*) angewandte.

2.) Theoretische Materialphilosophie.

a.) Metaphysik oder Erkenntnifslehre (Gnoseologie).

α.) reine. *β.*) angewandte.

b.) Ästhetik oder Geschmackslehre (Kallologie).

α.) reine. *β.*) angewandte.

B.) Praktische oder Moralphilosophie.

1.) Praktische Formalphilosophie — Naturrecht oder Rechtslehre (Dikäologie).

a.) reine. *b.*) angewandte.

2.) Praktische Materialphilosophie.

a.) Ethik oder Tugendlehre (Aretologie).

α.) reine. *β.*) angewandte.

b.) Ethikotheologie oder Religionslehre (Eusebiologie).

α.) reine. *β.*) angewandte.

Anmerkung.

Die Alten, welche bey Eintheilung der Wissenschaften überhaupt nicht genau verfuhren, theilten die Philosophie gewöhnlich in drey besondre Disziplinen und nannten dieselben Dialektik (*pars rationalis*), Physik (*pars naturalis*) und Ethik (*pars moralis*). Ihre Dialektik war so viel als unsre Logik, obwohl sie diese Wissenschaft mehr als Disputirkunst behandelten. Ihre Physik war grofsentheils metaphysisch, und ihre Ethik umfafste alle Theile der praktischen Philosophie. Einige setzten noch als vierten Theil die

Politik (*pars civilis*) hinzu, welche theils juridische (insonderheit staatsrechtliche) theils eigentliche politische (die Klugheit in Verwaltung privater und öffentlicher Angelegenheiten betreffende) Untersuchungen enthielt. Wie unvollständig und unlogisch diese Eintheilung war, erhellet von selbst. In neueren Zeiten hat man die Theile der Philosophie oder die einzelnen philosophischen Wissenschaften veschiedentlich angegeben und angeordnet und zur Philosophie überhaupt bald mehr bald weniger gerechnet, weil man den Begriff dieser Wissenschaft verschiedentlich bestimmte, von dieser Bestimmung aber nothwendig auch die Bestimmung des Inhalts und Umfangs der Wissenschaft abhangt. Wenn also jemand in unsrer systematischen Klassifikazion der philosophischen Wissenschaften einige vermifst, so rechnen wir entweder dieselben gar nicht zu den philosophischen Wissenschaften oder wir betrachten sie nur als Theile der hier angegebnen Wissenschaften. So gehört die sogenannte empirische Psychologie gar nicht zur eigentlichen Philosophie, sondern zur empirischen Menschenkunde, Anthropologie genannt, welche besteht aus einer empirischen Somatologie und einer empirischen Psychologie, nebst einem dritten Theile, welcher den Menschen im Ganzen als einen bloſsen Erfahrungsgegenstand betrachtet. Daſs man die empirische Psychologie so haüfig in das System der Philosophie aufgenommen und sogar an die Spitze desselben gestellt hat, kommt daher, daſs man den Charakter beyder Wissenschaften verkannte und theils in die Philosophie eine Menge empirischer Untersuchungen über den

Menschen als ein Sinnenobjekt, theils in die Psychologie eine Menge transzendentaler Untersuchungen einmischte. Die empirische Psychologie bleibt also aus dem Systeme der Philosophie mit Recht verwiesen; die sogenannte razionale Psychologie (transzendente Seelenlehre) aber ist wie die Ontologie, razionale Kosmologie und razionale Theologie (transzendente Welt- und Gotteslehre) nur ein besondrer Theil der Metaphysik. Die moralische Anthropologie, welche manche auch als eine besondre philosophische Wissenschaft aufgeführt haben, ist nichts anders als angewandte Tugendlehre. Politik (als Klugheitslehre in öffentlichen und Privatsachen) und Ökonomik (als Haushaltungskunst) gehören gar nicht in das System der philosophischen Wissenschaften, ob sie gleich von Einigen dazu gerechnet worden sind. Sie machen mit der Pädagogik, Physiognomik und andern ähnlichen Disziplinen ein eignes System von Wissenschaften aus, welche man zusammengenommen anthropologische nennen kann. Die Vernunftkritik endlich, welche Kant selbst (in der Krit. d. reinen Vern. S. 869. Ausg. 3.) als eine besondre philosophische Wissenschaft aufführt, ist als Kritik nur Propädeutik, wie er sie auch selbst nennt, als wissenschaftliche Untersuchung aber gehören ihre Lehrsätze theils zur Fundamentalphilosophie, theils zur Metaphysik, theils zur reinen Philosophie überhaupt. Sie kann also nicht unter einem eignen Titel als philosophische Disziplin aufgeführt werden.

Bayerische Staatsbibliothek München

5r. 100 = 18000000 20

3600000

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Fundamentalphilosophie

Züllichau ; Freystadt 1803

Ph.u. 295
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046256-7